

McGill University Library



3 103 473 723 M

# عَلَاَقَةُ الْجَبَرِ

(شرح فارسی بجزء الاعتقاد)

تألیف

علامہ میر سید محمد اشرف علوی عاملی

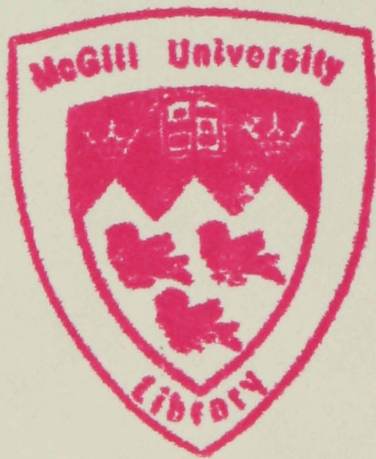
(۱۱۶۰ھ قی)

جلد دوم

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفہانی





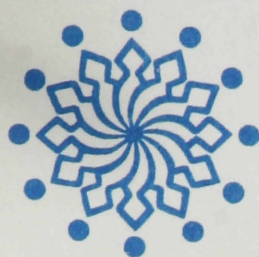
3615816.

isl

v. 2



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها



دانشگاه تهران

### سلسله انتشارات

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان  
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۲)

زیر نظر و اشراف  
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل

تهران ۱۳۸۱

# علاقۃ الجری

(شرح فارسی بمرید الاعتقاد)

تألیف

علاء الدین سید محمد اشرف علوی عاملی

(۱۱۶۰ھ ق)

جلد دوم

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفہانی

حسینی علوی، محمد اشرف بن عبدالحییب، قرن ۱۲ ق.  
علاقة التجريد: (شرح فارسی تجريد الاعتقاد) / تألیف محمد اشرف علوی عاملی؛  
تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. - تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.  
ج ۲: نمونه. - (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۵۲، ۲۵۳)  
ISBN 964-6278-92-2 (دوره) - ISBN 964-6278-94-6: (ج. ۱)  
ISBN 964-6278-93-0: (ج. ۲)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
کتاب حاضر شرحی بر کتاب «تجريد الاعتقاد» نصیرالدین طوسی است.  
کتابنامه.

۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجريد الکلام فی تحرير العقاید  
الاسلام -- نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه -- قرن ۷ ق. الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن  
محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجريد الکلام فی تحرير العقاید الاسلام. شرح. ب. ناجی اصفهانی،  
حامد، ۱۳۴۵ - ، محقق. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. ه. عنوان: تجريد الکلام  
فی تحرير العقاید الاسلام. شرح.

۴۲۲۳. ۳ ت ۶ ن / BP۲۱۰ ۲۹۷ / ۴۱۷۲

۸۰-۲۹۳۲۹ م

کتابخانه ملی ایران

علاقة التجريد  
(شرح فارسی تجريد الاعتقاد)  
جلد دوم

علامه میر سیّد محمد اشرف علوی عاملی

تصحیح و تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

نمونه خوان و صفحه آرا: فاطمه بستان شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۱ □ شمارگان ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۳۷۴۵۳۱-۳، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک دوره دو جلد: ۹۶۴-۶۲۷۸-۹۲-۲ (2Vol.SET) ISBN: 964-6278-92-2

شابک: ۹۶۴-۶۲۷۸-۹۳-۰ ISBN: 964-6278-93-0

دوره دو جلدی: ۹۶۰۰ تومان

مقصد سوّم  
در الهیات اخصّ



بسم الله الرحمن الرحيم

قال : المقصد الثالث فى اثبات الصّانع تعالى و صفاته و آثاره. و فيه  
فصول

۸

## الفصل الاول

فى وجوده

الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب و الاّ استلزمه لاستحالة الدّور و  
التّسلسل.<sup>۱</sup>

اراده نموده مصنّف - رحمه الله - كه اثبات واجب الوجود - تعالى  
شأنه - نماید و بیان صفات او، و آنچه جایز است جهت او و آنچه  
جایز نیست، و بیان افعال و اثار او کند، و ابتدا به اثبات وجود واجب  
نمود<sup>۲</sup> از جهت آن كه آن اصل است در این مقام.  
و دلیل بر وجود واجب این است كه: بلا شكّ موجودی هست در  
عالم اگر آن واجب است فهو المطلوب، و اگر ممكن است باید منتهی  
شود به واجب و الاّ مستلزم دور و تسلسل خواهد بود. و پیش از این

۲۰

- بطلان هر دو گذشت در مبحث علّت و معلول. و این برهان قاطع است که در کتاب عزیز بقوله - تعالی - واقع است که ﴿او لم یکف بریک انه علی کلّ شیء شهید﴾<sup>۱</sup> و این استدلال لمّیست چنانچه علامه - رحمه الله تعالی - در شرح خود تصریح نموده به این، از جهت آن که از موجود ۴ که واجب است استدلال نموده شده بر وجود واجب، و گفته شده که این موجود اگر واجب است فهو المطلوب. و در آیه بودن او بر همه چیز<sup>۲</sup> شاهد دلیل این شده که اصل موجود را ملاحظه و نظر نمودن موجب اثبات واجب است که گفته می شود: این موجود اگر واجب ۸ است فهو المطلوب و الاّ موجب وجود علّت است، و البته منتهی می شود به علّت از جهت دفع دور و تسلسل. و از این معلوم می شود که کافیت جهت اثبات واجب ملاحظه موجود از عالم [الف - ۲۰۹] ۱۲ که در همه وجود واجب هویدا است و<sup>۳</sup> پس دلیل بودن واجب در خارج و ذهن همه اصل وجود او است، و الاّ علّت واقفی خارجی نمی دارد و واجب. پس دلیل لمّ این جا این است که از وجودش وجود خارجی و ذهنی اش مستفاد می شود.
- و تحقیق این مطلب در حاشیه جدّ امجد داعی السّید المؤید میر ۱۶ سید احمد که بر حاشیه ملاّی خفّری بر الهیات تجرید قلمی نموده به این مضمون است که جمعی که دلیل لمّی جهت اثبات واجب گفته اند به این نحو است که ممکنات را ایشان اوّلاً منتهی به واجب می گیرند و ۲۰ می گویند که ممکن موجد واجبی و عالم صانعی و خالق دارد، نه آن

- که اولاً مدّعی آن باشند که واجب موجود است، بلکه این وجود  
 رابطی ثانیاً لازم این کلام خواهد بود بلاشک، و بودن واجب را صانع و  
 عالم را مصنوع از معلول ذات حقّه می گیرند، لیکن اعتبار اخیر چون  
 اظهر است استدلال را از آن می نمایند، و از این می گویند ظاهر  
 می شود وجود واجب بالذات - تعالی شأنه - و صورت دلیل این است:  
 «العالم مصنوع، و کلّ مصنوع فله صانع، ينتج أنّ العالم له صانع». پس  
 صانع فردی از افراد موجود مطلق است. و تقریر<sup>۱</sup> این کلام شریف  
 ﴿أَو لَمْ يَكْفِ بَرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>۲</sup> را به این نحو نموده اند که:  
 «أَي أَنَّهُ دَلِيلُ كُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّ وجوده - تعالی - دليل على أنّ وجود ما  
 عداه منه لا تصافه<sup>۳</sup> بوجوب الوجود الذاتي و اتّصاف ما عداه من  
 الموجودات بالوجود الامكاني و لاشك ان الوجود الامكاني ليس له  
 تحقّق الا بعد تحقّق وجوب الوجود الذاتي بوجوب الوجود الذاتي  
 لله - تعالی - شاهد على أنّ وجود كلّ ممكن من».  
 و ايضاً در آن حاشیه واقع شده که: «لك أن تلاحظ عالم الوجود  
 المحض و تعلم أنه لابد من وجود بالذات و تعلم كيف ينبغي عليه  
 الوجود بالذات، فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد، و ان اعتبرت  
 عالم الوجود فانت نازل، و تعرف بالنزول ان ليس هذا [ب - ۲۰۹] ذاك،  
 و تعرف بالصعود أنّ هذا هذا».  
 پس استدلال لمّ از واجب است به ممکن که اگر واجب بالذات  
 نباشد ممکن موجود می تواند بود. قال الشیخ فی برهان الشفاء: «انّ

۱. م: + تفسیر. الف: + تفسیره

۳. م: لاتضاد

۲. فصلت / ۵۳

الاولى اذا كان علّة لثبوت الاكبر للاصغر و للتصديق به، سواء كان علّة  
للاكبر بحسب نفسه أو لم يكن، فهو برهان لمّ.<sup>۱</sup>

و وجه اوثقیّت این دلیل را ارباب فکر و نظر گفته‌اند این است که

استدلال از موجود مطلق شده که معلول واجب به خلاف مناهج ۴

آخری که اخذ امکان و حدوث و حرکت در دلیل شده، و کلّ اینها

معلولند پس سایر مناهج شبیهند به آن در صورت اگر چه لمّ باشد در

واقع به خلاف این استدلال که لمّیت این اقوی است. و در کتب منطق

واقع است که قیاس مرکّب می‌باشد از یقینیّات خواه ابتدا یقینی باشد ۸

یا به واسطه‌ای یقینی شود، و این قیاس یا لمّیست و آن به این نحو

است که حدّ وسط که در قیاس / \*ب / ۱۵۹ / مکرّر است و موضوع و

محمول صغری و کبری می‌شود؛ پس اگر آن علّت نسبت به مطلوب

می‌باشد در ذهن و خارج این دلیل، دلیل لمّی است، مثل آن که: «این ۱۲

شخص متعفن الاخلاط است، و هر متعفن الاخلاطی محموم است؛

پس این محموم است» که تعفن اخلاط که حدّ وسط است در ذهن و

خارج دلیل محموم بودن و علّت ثبوت حمّیست هم در ذهن و هم در

خارج، چنانچه وجود علّت و سبب اثبات واجب در ذهن و خارج ۱۶

شده است.

و اگر حدّ وسط چنین نباشد و علّت ثبوت نسبت در ذهن تنها باشد

آن را برهان اتّی می‌گویند، از جهت آن که افاده اتّیت و وجود نسبت

می‌کند در ذهن، یعنی باعث فهمیدن این می‌شود، مثل آن که گفته شود ۲۰

۱. شفاء، برهان، صص ۷۹ و ۸۴، قریب به مضمون

که: «این محموم است، و هر محمومی متعفن الاخلاط است؛ پس این متعفن الاخلاط است» که حمی علت ثبوت تعفن اخلاط است در ذهن، نه علت آن است در خارج.

- و متکلمون مسلک دیگر اختیار نموده‌اند و گفته‌اند که: عالم  
 [الف - ۲۱۰] حادث است، و لابد است از محدثی؛ اگر آن ممکن و  
 حادث است تسلسل یا دور می‌شود، و اگر قدیم است ثابت است  
 مطلوب؛ از جهت آن که قدم مستلزم وجوب است. و این مسلک  
 متمشی به طریق اول است، لیکن در اول وجود را منقسم نموده و در  
 ثانی حدوث را منقسم نموده و آن را منشأ استدلال نموده‌اند، و اول  
 اجود است. و لهذا مصنف اختیار این نحو نموده که غیر طریق  
 متکلمین است.

## فصل ثانی

در صفات خدای تعالی است<sup>۱</sup>

۸ قال: الفصل الثانی فی صفاته تعالی وجود العالم بعد عدمه ینفی  
الایجاب.<sup>۲</sup>

و<sup>۳</sup> در این فصل چندین مسأله است:

### مسأله اولی

۱۲

در این است که خدای تعالی قادر است

چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله تعالی - از استدلال بر وجود  
صانع، شروع نمود بر استدلال بر صفات صانع، و ابتدا نمود به قدرت  
واجب. ۱۶

و دلیل بر قدرت او این است که: ما بیان کردیم که عالم حادث  
است، پس مؤثر در آن اگر موجب است لازم می آید حدوث مؤثر یا  
قدم آنچه ما فرض کردیم آن را حادث - یعنی عالم - و این هر دو یعنی  
حدوث مؤثر و قدم عالم باطل است. ۲۰

---

۱. م: الف: قال الفصل الثانی ... فصل ثانی ... است

۳. ن: - و

۲. کشف المراد / ۲۸۱

بیان ملازمه این است که مؤثر موجب محال است تخلف اثر از آن، و این مستلزم قدم عالم است یا حدوث مؤثر، و قدم عالم بنابر استدلال حدوثش باطل است، پس باقی ماند حدوث مؤثر، و این / \*الف/ ۱۶۰ / موجب تسلسل است به جهت آن که هر حادثی مؤثری ۴ می‌خواهد و همچنین الی غیر النهایه می‌رود و تسلسل باطل است، پس لابد باید مؤثر عالم قادر مختار غیر موجب باشد.

۸ قال: و الواسطة غیر معقولة<sup>۱</sup>.

چون فارغ شد مصنف - رحمه الله - از بطلان ایجاب، شروع نمود در بیان انواع اعتراضات خصم و وجه خلاصی از کلام خصم. اما تقریر این سؤال آن است که: دلیل شما دالّ است بر آن که مؤثر عالم مختار است. نه بر آن که واجب مختار است، پس ممکن است که ۱۲ واجب موجب<sup>۲</sup> بالذات باشد و از برای او معلولی باشد قدیم [ب - ۲۱۰] که مؤثر عالم<sup>۳</sup> باشد به عنوان اختیار و واجب موجب باشد، پس مؤثر عالم که اوست مختار است، نه واجب الوجود مختار است که مبدأ است. ۱۶

و جواب این آن است که: این واسطه غیر معقوله است، از جهت آن که ما بیان کردیم حدوث عالم را بالتّمام با اجزاش<sup>۴</sup>؛ و عالم همه این موجوداتند به غیر از خدای - تعالی - و ثبوت واسطه میان ذات

۱. کشف المراد / ۲۸۱. ن، م: معقول

۲. م: - عالم

۳. م: - موجب

۴. کذا در نسخه‌ها

خدای - تعالی - و ما سوی الله معقول نیست.

قال: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للأثر باعتبارين.<sup>۱</sup>

این جواب از سؤال دیگر است، تقریرش این است که: مذکور شد ۴

که قادر کسیست که اگر خواهد می کند فعلی و اگر خواهد نمی کند، و

ما را امری هست نافی این معنی، به جهت آن که مؤثر یا مستجمع

جميع جهات تأثیر است یا نه؟ اگر اول است وجود اثر از او واجب

است و الا محتاج است ترجیح وجود آن به مرجح زایدی از او، پس ۸

جهات تأثیر تمام در واجب نیست و این خلاف فرض قدرت است. یا

آن که لازم می آید در این صورت ترجیح بدون مرجحی که وجود

تمام اسباب باشد، و این هم نیز باطل است بالضرورة.

و ايضاً اگر مستجمع جميع جهات تأثیر نباشد محال است صدور ۱۲

اثر از او. مدعا آن که در این صورت ممکن نیست تحقق قادر بودن او از

جهت آن که بر تقدیر حصول جميع جهات ممتنع است ترک فعل، و

بر تقدیر انتفاء بعض ممتنع است فعل، پس متحقق نیست امکان وقوع

طرفین وجود و عدم از واجب. ۱۶

و تقریر جواب این است که: اثر را عارض می شود نسبت وجوب

و امکان به دو اعتبار، پس متحقق نمی شود موجب بودن فاعل مطلقاً از

جهت ملاحظه این دو اعتبار، و الا - یعنی بدون این دو جهت - لازم

می آید ترجیح بدون مرجحی. و بیانش این است که: بر فرض ۲۰

استجماع مؤثر با جمیع آنچه لابد است او را در مؤثریت به این نحو که مؤثر مختار مأخوذ شود با قدرتی که مساوی باشد طرفین وجود و عدم نسبت به آن [الف - ۲۱۱] قادر و قادریت او متحقق باشد با تحقق داعی که مرجح احد طرفینش باشد، پس در این صورت /ب/ ۱۶۰/ ۴ واجب است فصل بعد از تحقق این هر دو نظر به وجود داعی و قدرت او، و نیست تنافی میان این وجوب و میان امکان نظر به مجرد قدرت و اختیار. و این از این قبیل است که اگر فرض کنیم وقوع فعل را از مختار، پس بتحقیق می‌گردد آن فعل واجب از جهت فرض وقوع آن ۸ و این منافی اختیار نیست.

و در شرح ملا علی واقع است که امکان نظر به ذات واجب است بدون اراده، و وجوب با اراده فاعل است.<sup>۱</sup> و در شرح حاج محمود واقع است که وجوب فعل و ترکش نظر به داعی و عدم آن است، و ۱۲ امکان نظر به ذات قادر است با قطع نظر از داعی. و به این تحقیق مندفع می‌شود جمیع محذورهای اکثر متکلمین که گفته‌اند که قادر ترجیح می‌دهد احد مقدورش را از فعل و ترک بر دیگری بدون مرجحی.

۱۶

قال: و يمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال.<sup>۲</sup>

این جواب از سؤال دیگر است، و تقریر آن این است که: اثر اگر حاصل است و به فعل آمده الحال، پس واجب است در این صورت و ۲۰

۱. کشف المراد / ۳۱۱

۲. کشف المراد / ۲۸۲: و اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم.

مقدور نیست طرفین، و اگر اثر معدوم است و به فعل نیامده، پس ممتنع است و مقدور ایضاً نیست.

و تقریر جواب این است که: اثر فاعل معدوم است در حال حصول و تحقق قدرت، و نمی‌گوییم که قدرت در حال عدم اثر فاعل وجود دادن است<sup>۱</sup> و ایجاد موجودی می‌کند در این حال، بلکه ایجاد می‌کند در مستقبل پس الحال ممکن است اجتماع قدرت بر وجود در مستقبل با عدم قدرت در حال.

گفته نشود که وجود آن قدرت در استقبال ممکن نیست در حال، از جهت آن که مشروط و موقوف است وجودش به حصول استقبالی که ممتنع است آن در حال و هرگاه این نحو باشد، پس قدرت در حال نخواهد بود بلکه در وقت [ب - ۲۱۱] وجود استقبال است؛ پس عود می‌کند کلام پیش از این. از جهت آن که در جواب گفته می‌شود که قدرت متعلق به وجود در استقبال نیست در حین حال، بلکه آن قدرت باز در استقبال است.

قال: و انتفاء الفعل ليس فعل الضد.<sup>۲</sup>

این جواب از سؤال دیگر است، و تقریرش این است که: قادر متعلق نیست فعلش به عدم، و مؤثر قادر باید فعل و ترک هر دو مقدورش باشد و متمکن باشد در هر دو، و ترک امر غیر مقدور است از جهت آن که ترک عدم است، و عدم نفی محض است و نفی محض

مقدور نمی باشد، پس چون قدرت به عدم دارد؟

و جواب گفته اند که: قادر کسیست که صحیح باشد از او این که بکند و این که نکند، و نکردن و ترک آن کردن غیر فعل ترک و کردن ترک است.

۴

علامه - رحمه الله - ایراد نموده که این جواب /الف/ ۱۶۱/ از سؤالیست که تقریر آن این است که: قادر را فعلش متعلق نیست به عدم و به وجود؛ اما مقدمه اولی: از جهت آن که فعل مستدعی وجود است و امتیاز، و این هر دو ممتنع است در معدوم، از جهت آن که چیزی که نباشد و ممتاز نباشد چه تواند متعلق به آن شد، چنانچه طالب مجهول مطلق بودن محال است، و به هیچ چه توان کرد؟ و اما مقدمه ثانیه: از جهت آن که شما گفتید که قادر کسیست که ممکن است او را فعل و ممکن است ترک، و هرگاه منتفی باشد امکان ترک، منتفیست امکان فعل؛ از جهت آن که فعل و ترک تخلف از هم و واسطه ندارند، و فعل جایی متحقق می شود که ترک آن از ممکن شده باشد، یعنی از جمله ممکنات باشد ترک آن. پس در وقت انتفاء امکان ترک امکان فعل نیز منتفی است، و ایضاً قادر کسیست که فعل و ترک هر دو را او قادر باشد، و به انتفاء یک جزء مجموع منتفی می شود.

۱۶

و جواب گفته مصنف - رحمه الله - که قادر کسیست که ممکن باشد که بکند و ممکن باشد که نکند، و نکردن عبارت از فعل ضد نیست که کردن [الف - ۲۱۲] نکردن باشد، بلکه ترک کردن است.

۲۰

قال: و عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة.<sup>۱</sup>

- علامه - رحمه الله - گفته که اراده نموده مصنف - رحمه الله - بیان این را آن که خدای - تعالی - قادر است بر هر مقدوری، و این مذهب اشاعره است و مخالفت این نموده اند اکثر متکلمین، از جهت آن که فلاسفه گفته اند که خدای - تعالی - قادر نیست بر امور متعدده؛ زیرا که از واحد من جمیع الجهات امور متعدده صادر نمی شود بلکه قادر است بر شیء واحد. و پیش گذشت بطلان قول ایشان.
- ۴
- ۸ و مجوس رفته اند به این که خیر از جانب خدای - تعالی - است و شرّ از شیطان است، از جهت آن که خدای - تعالی - خیر محض است و فاعل شرّ شریر است.
- و ثنویّه گفته اند که خیر از نور است و شرّ از ظلمت است.
- ۱۲ و نظام گفته است که خدای - تعالی - قدرت بر قبیح ندارد از جهت آن که دلالت بر جهل به قبح آن می کند یا دلیل حاجت داشتن او به آن قبیح است بر تقدیر وقوع قبیح از او.
- و رفته است بلخی به این که خدای - تعالی - قدرت بر مثل مقدور عبد ندارد، از جهت آن که مقدور عبد یا طاعت است یا امر غیر طاعت ۱۶ مثل فعل عبث و عدم فرمان است. و در شروح دیگر سفه و عبث هر دو هست و اینها از سفاهت / \*ب/ ۱۶۱/ است.
- و رفته اند جبائیان به این که خدای - تعالی - قدرت بر عین مقدور عبد ندارد و الا لازم می آید اجتماع وجود و عدم بر تقریر این که ۲۰

خدای - تعالی - اراده احداث امری داشته باشد و عبد اراده عدم آن فعل داشته باشد، پس بنابر قدرت خدای - تعالی - باید آن فعل از عبد واقع شود و بنابر اراده عبد باید آن فعل واقع نشود. و این سخنها همه باطل است.

۴

اما اجتماع وجود و عدم از جهت آن که مقتضی تعلّق قدرت به مقدور امکان است؛ زیرا که اگر واجب باشد فعل آن چیز یا ممتنع باشد قدرت تعلّق به آن نخواهد داشت، و اگر در مرتبه امکان باشد در جمیع قدرت ساری و مساوی است. پس بنابر این حکم [ب - ۲۱۲] مقصود ثابت می شود که آن صحّت تعلّق قدرت است بر همه. و به این اشاره کرده است مصنّف - رحمه الله - به قول خود که گفته است «و عمومیّة العلة» الی آخره یعنی عمومیت علت مقدوریت که امکان است مستلزم عمومیت صفت قدرت است بر هر مقدوری.

۱۲

و جواب گفته شده از شبهه مجوس این که مراد از خیر و شریر اگر بوده باشد فعل خیر و شرّ، پس آنچه علامه - رحمه الله - در این مقام گفته جهت ردّ مجوس که: «فلم لایجوز استنادهما الی شیء واحد»، یعنی منع می کنیم این را که فاعل خیر و شرّ واحد نمی تواند بود.

۱۶

و حاج محمود گفته در این مقام: «و اعترض علی دلیلهم بأنّنا لانسلّم أنّ الشیء الواحد لایمکن ان یکون خیرا شریرا، ان ارادوا بهما فاعلهما.» و ممکن است که گفته شود لمّش چیست که جایز نیست استنادشان به شیء واحد به این نحو که این دو فعل از فاعل غیر جدا باشد، یعنی امر واحدی را قادر حقیقی ایجاد کند به اختیار که خارج از حکم الواسطه غیر معقوله باشد، و مصوّر شود ایجاد اشیا از او،

۲۰

چنانچه حاج محمود در این مقام گفته: «قال ابن المطهر الحلّی و کلّ ذلك بسوء فهمهم و قلة تحصيلهم، و الأصل فيه أنّه تعالى واجب الوجود، و کلّ ما عداه ممکن الوجود، فکلّ ممکن امّا أن يصدر عنه تعالى أو عمّا يصدر عنه - تعالى - و لو عرف هؤلاء اليه - تعالى - حقّ المعرفة لم تتعدّ آراؤهم». و بنابراین ممکن است که عبارت علامه که در شرح این کلام که گفته: «لم لا يجوز استنادهما الى شيء واحد» مراد شيء واحد مخلوقی باشد از خدای - تعالى - که از آن خیر و شرّ ناشی شود، یا مراد از این کلام اصل منع باشد چنانچه مذکور شد. ۴ ۸

و ملاّعلی ذکر نموده در شرح خود بعد از ذکر شبهه مجوس به این عبارت که: «و الجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً و شراً، اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه، و بالشرير من يغلب شرّه على خيره، كما ينبؤ عنه ظاهر اللغة، فلا يجتمعان [حينئذ] في واحد لكنّه غير لازم ممّا ذکر». ۱۲

و ايضاً حاج محمود در شرح این متن گفته: «و ان أرادوا بهما أي بكونه [الف - ۲۱۳] خيراً و شراً كثيراً الخير و الشرّ، فلا نسلم أن كونه - تعالى - قادراً على جميع المقدورات يوجب اتّصافه بهما». و ايضاً خیر و شر نیستند ذاتی امر واحد، پس ممکن است که چیزی خیر باشد قیاس به چیزی و شرّ باشد قیاس به چیز دیگر، و در این وقت استنادشان به ذات واحده شود. و چون این جواب مجوس و ثنوی هر دو بود در جواب اکتفا به یکی نمود. ۲۰ ۱۶

و از شبهه نظام جواب گفته شده که محال حاصل است نسبت و نظر به سوی داعی، و این منافی امکان ذاتی نیست که مقتضی صحت تعلّق قادر است، و مانع در داعی و باعث فعل است که منع اصل فعل مقدور تنها می‌کند، یعنی در شأن واجب فعل قبیح صورت ندارد، و داعی و باعثی جهت فعل در ذات او نیست، نه آن که او در اصل قادر این نیست.

و از شبهه بلخی جواب گفته شده که طاعت و سفاهت دو وصفیند که اقتضای اختلاف این مقدورات که شریکند در مقدوریت<sup>۸</sup> به حسب ذات نمی‌کنند، بلکه بالذات مقدور هستند هر چند به سبب امر عرضی<sup>۱</sup> که لایق به شأن قادر نیست متحقّق نشود موصوفشان.

و جواب گفته است از شبهه جبائیین به این که عدم حاصل می‌شود هرگاه یافت نشود داعی و باعثی از برای آن، و قادر دیگر در<sup>۱۲</sup> ایجاد آن مقدور نباشد، پس هرگاه باعث در ایجاد دیگری نیز باشد اختلاف در ایجاد و عدم ایجاد آن مقدور در مابین /الف/ ۱۶۲/ نخواهد بود.

و علامه - رحمه الله - در کتاب مناهج الیقین در بحث رابع در باب<sup>۱۶</sup> قدریت<sup>۲</sup> باری - تعالی - طیّ تذنیب این مذهب ایراد نمود که: «و أمّا النظام فأنّه قال: ان الله - تعالی - غیر قادر علی القبیح لأنّ صدوره عنه یستلزم الجهل او الحاجة، و هما محالان، فیکون الملزوم<sup>۳</sup> کذلک. و الجواب [عنه]: الجهل و الحاجة لا زمان للوقوع لالقدرة علیه سؤال:»<sup>۲۰</sup>

الوقوع اذا كان محالاً لم يتحقق القدرة؟ جواب<sup>۱</sup>: استحالة الوقوع بالنظر الى الدّاعى لا الى كون الفعل مستحيلاً، والقادر ليس هو الذى يصحّ منه الفعل على كلّ وجه [ب - ۲۱۳]، بل هو الذى يصحّ منه الفعل على بعض الوجوه، فالدّاعى لو يتحقق على فعل القبيح ليتحقق الفعل<sup>۲</sup>.

۴

و ايضاً در آن مقام ايراد نموده. «و أمّا الكعبي فأنّه زعم أن الله - تعالى - لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنّ مقدوره أمّا طاعة أو سفه أو عبث، و هي منتفية في حقّه - تعالى - و جوابه: أنّ الفعل أمر مغاير لكونه طاعة أو سفهاً أو عبثاً؛ فإنّ هذه [ال] صفات عارضة له لا تقدر في القابل<sup>۳</sup> الذاتى و ان جاز تعلّق قدرته تعالى به نظراً الى القدرة لا الى الدّاعى<sup>۴</sup>».

۸

و ايضاً ايراد نموده: «و أمّا ابو على و ابو هاشم و أصحابهما فزعموا أنّه - تعالى - غير قادر على نفس مقدور العبد. و أجازة ابو الهذيل و ابو الحسين و الاشاعرة للدّليل على قدرته لكلّ مقدور و احتجّ ابو على و ابنه بلزوم اجتماع قادرين على مقدور واحد، و هو محال على ما مرّ، و الجواب المنع من الاستحالة و قد سلفوا هذا المذهب ما ذهب اليه السيّد مرتضى، رحمه الله تعالى<sup>۵</sup>».

۱۲

۱۶

و آنچه ملاّعلى در شرح خود در جواب شبهه مجوس گفته بود به اين مضمون كه منع مى كنيم قول ايشان را كه «واحد لا يكون خيراً و

۱. كذا.

۲. مناهج اليقين / ۱۶۳

۳. مصدر: التماثل

۴. مناهج اليقين / ۱۶۳

۵. مناهج اليقين / ۱۶۳

شریراً» - اللّهمّ - مگر این که مراد از خیر کسی باشد که غالب باشد خیرش بر شرش و از شریر بر عکس آن، چنانچه ظاهر لغت دلالت بر آن دارد؛ پس در یک جا جمع نمی‌شوند. لیکن این لازم نیست از آنچه مذکور شد و از اخبار او در این کلام چنانچه گفته: «لکنّه غیر لازم»<sup>۴</sup> مفادش از عبارت حاج محمود که بعد از عبارت ملاّ علی سابقاً مذکور شد ظاهر و مبین می‌گردد که کدام است غیر لازم.

۸

## مسأله ثانیه

در این است که خدای تعالی عالم است

- قال: و الاحکام و التجرد و استناد کلّ شیء الیه دلایل العلم.<sup>۱</sup>
- چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله - از بیان آن که خدای - تعالی - قادر است و کیفیت قدرت او بیان شد، شروع نمود در بحث بودن خدای - تعالی - عالم و کیفیت علم او، پس استدلال نموده بر بودن خدای تعالی عالم به سه وجه، [الف - ۲۱۴] اوّل وجه متکلمین است و دو وجه دیگر از حکما است.
- ۱۲ وجه اوّل این است که خدای - تعالی - کرده است افعال محکمه متقنه را از روی حکمت و مصلحت که متقن و محکم نموده - که «احکام» متن را از باب افعال اعتبار کرده‌اند - و هر کس چنین کند پس او عالم است به آنها. امّا مقدّمه اولی که از روی حکمت کرده افعال را پس محسوس است، از جهت آن که عالم که خلق شده یا فلکیست یا
- ۱۶
- ۲۰

عنصری و آثار حکمت در هر دو ظاهر و اظهر من الشمس است نزد حسّ. و اما مقدّمه ثانیه که عالم است ظاهر است بالضروره، جهت آن که غیر عالم این نحو امور که به این حکمت و مصلحت باشد مکرر مرّة بعد آخری از او متمشّی نمی شود.

۴

و وجه دویم در عالمیّت خدای - تعالی - آن است که خدای - تعالی - مجرد است، و هر مجردی فی نفسه عالم است به ذات خود و به غیر خود. اما صغری که مجرد بودن اوست من بعد که نفی جسم و جسمانی بودن او می شود ظاهر می گردد. و اما کبری که هر مجردی عالم است از جهت آن که هر مجردی پس ذات او حاصل است بالذات از برای ذاتش نه به سبب غیر که مثل صورتی از معلوم جهت او باشد نیست، و هر مجردی که حاصل شود از برای او مجرد پس عاقل آن مجرد خواهد بود، از جهت آن که ما نمی خواهیم از تعقل مگر حصول را. پس در این صورت هر مجردی عاقل ذات خود است، چنانچه مصنّف - رحمه الله - در مباحث کیفیات نفسانیه ذکر این نموده.

۸

۱۲

و اما این که هر مجرد بالذاتی عالم به غیر است از جهت آن است که هر مجردی<sup>۱</sup> ممکن است که معقول و مصوّر شود تنها و هر چه ممکن است که مصوّر شود تنها، ممکن است که معقول و مصوّر شود با غیر، و هر مجردی که معقول با غیر می تواند تصوّر شد پس عاقل او عاقل آن [ب - ۲۱۴] غیر هم هست البته. / \*ب/ ۱۶۲ / اما ثبوت

۲۰

معقولیت از برای هر مجرد بالذاتی پس ظاهر است [که] اقلاً  
 خود تعقل خود می‌کند از جهت آن که مانع از تعقل گفته‌اند ماده است  
 نه غیر آن، اما صحت مقارن بودن امری به امری در این مقام در حین  
 ۴ معقولیت آن از جهت آن است که هر معقولی منفک از امور عامه مثل  
 امکان و وجود نیست، پس تعقل به این امور می‌شود. و اما ثبوت  
 عاقلیت در صورت مقارنت مجرد مر غیر را - که گفته شد که پس عاقل  
 او عاقل آن غیر هم هست - باید دانست که عاقل بودن به آن غیر  
 ۸ موقوف بر حضور آن غیر به این نحو که موجود شود بالفعل نزد عقل  
 آن عاقل نیست، از جهت آن که صانع پیش از وجود مصنوع تعقل آن  
 می‌کند پس در تعقل نیست فعلیت موقوف علیه و لازم از جهت آن که  
 این معنی باطل است، بلکه امکان تعقل چیزی به معنی امکان مقارنت  
 ۱۲ امری است در تعقل فقط.

و در حاشیه خفّری واقع شده<sup>۱</sup> که: «المجرد بالفعل لا يحتاج الى  
 ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل، فهو اذاً معقول بالفعل». و  
 ايضاً ايراد نموده در آن جا که: «المجرد عن المادة اما ان يصحّ ان  
 ۱۶ يعقل او لا يصحّ ان يعقل، و محال ان لا يصحّ ان يعقل فانّ كلّ موجود  
 يمكن ان يعقل فاذا انما يصحّ ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى  
 يصير معقولا بالفعل، او بان يتغير فيه شيء حتى يصير كالحال في  
 المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجزّدها عن المادة، حتى  
 ۲۰ يصير معقولا؛ لكن هذا الحكم لا يصحّ في المجرد بالفعل؛ فاذاً المجرد

بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذاً معقول بالفعل». و در اين وجه ابخاث بسيار است كه مذكور است در كتب عقليّه.

۴ وجه ثالث اين است كه هر موجودى [الف - ۲۱۵] سواى واجب ممكن است - چنانچه در باب وحدانيّت واجب خواهد آمد - و هر ممكنى مستند به واجب است يا ابتداءً يا به واسطه بر نحوى كه پيش گذشت، و سابق مذكور شد كه علم تامّ به علّت مستلزم علم به معلول است و خداى - تعالى - عالم به ذات خود هست پس عالم است به غير خود.

قال: و الاخير عام<sup>۱</sup>.

۱۲ وجه اخير از ادله ثلاثه كه استناد كلّ شيء الىه است و دالّ است بر آن كه خداى - تعالى - عالم است، دلالتش بر عموميت علم اوست به كلّ معلوم. و تقريرش اين است كه: هر موجودى سواى واجب ممكن است و هر ممكنى مستند است به واجب، پس واجب الوجود عالم است به ممكنات خواه آن كه آن ممكن جزئى باشد يا كلّى، و خواه آن كه موجود قائم به ذات خود باشد يا عرض قائم به غير باشد، و خواه آن كه موجود خارجى باشد يا موجود ذهنى باشد - از جهت آن كه وجود ذهنى نيز از جمله ممكنات است پس مستند به واجب است - خواه آن صورت ذهنيّه امر وجودى باشد<sup>۲</sup> يا عدمى ممكن

- باشد<sup>۱</sup> یا ممتنع، پس چیزی غایب از علم خدا نیست از ممکنات و ممتنعات که در ذهنی مصوّر توانند شد چون مستند به اویند<sup>۲</sup> همه.
- و حاج محمود در شرح خود «عام» را شامل مذهب حکما و متکلمین هر دو گرفته و به این معنی حمل نموده عموم را اولاً: از جهت آن که استناد کلّ اشیا به او اقتضای عالمیت نمی‌کند مادام که ضمّ نشود به آن عالمیت به ذات خود، و این مبین نمی‌شود مگر به مجرد بودن. پس استناد و تجرّد هر دو دالند بر علم خدا به ممکنات.
- ثانیاً: از جهت آن که استناد هر چیزی به خدای - تعالی - شامل مذهب متکلمین نیز هست به سبب آن که استناد به خدا اعمّ از آن است که به اختیار باشد و اراده یا نه، پس وجه [ب - ۲۱۵] تخصیصی به احدهما ندارد. و وجه ثالث از جهت آن که اگر تسلیم کنیم که کلّ از تجرّد و استناد همه اشیا به خدا دلیل مستقبل بر علم خدا هست به همه.
- پس ظاهر است که عموم اگر حمل شود بر آنچه شراح دیگر حمل نموده‌اند وارد می‌آید بر آن این که امر بر عکس این است، از جهت آن که هر واحد از احکام و تجرّد افاده علم به موجودات و معدومات می‌کند و استناد مذکور مقتضی علم به موجودات تنها است، پس این هر دو اعمّ از آن شدند بر<sup>۳</sup> این اعمّ، پس حکم عکس شد. لیکن در این حمل محلّ حرف هست، از جهت آن که هرگاه همه چیز مستند به او باشد مصلحت در عدم امور غیر موجوده هم با او خواهد بود، فتأمل! لیکن به خاطر می‌رسد که اگر به حکمت امور را

۲. الف: او شد

۱. م، الف: باشد

۳. م: نه

کردن و موافق مصلحت نمودن داخل چیزی است، پس در ضمن استدلال کلّ شیء الیه خواهد بود، پس دلیل دو<sup>۱</sup> می شود نه سه و علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته که این برهان شریفیست که بر مطلب معلوم قاطع است. ۴

### قال: و التّغایر اعتباری.<sup>۲</sup>

چون فارغ شد مصنّف - رحمه / \* الف / ۱۶۳ / الله - از استدلال عالم بودن خدای - تعالی - به کلّ معلوم، شروع نمود در جواب اعتراضات وارده از مخالفین، و ابتدا نمود بر اعتراض کسی که نفی کرده علم واجب الوجود را به ذات خودش. و مصنّف ذکر اعتراض را صریحاً ننموده بلکه جواب از آن گفته و حذف نموده ذکر آن را، چون معلوم بود. ۸ ۱۲

لیکن تقریر اعتراض آن است که: علم یا اصل اضافه است میان عالم و معلوم، یا مستلزم اضافه است، و بر هر تقدیر لابد است از مغایرت، و مغایرت در صور علم خدای - تعالی - به ذات خود میان عالم و معلوم نیست، پس علم نیست. ۱۶

و جواب آن است که مغایرت گاهی بالذات و گاهی مغایرت به اعتبار می باشد، و در این جا مغایرت اعتباری هست که ذات واجب الوجود از جهت آن که عالم است غیر جهت معلومیّت است، و این قدر مغایرت جهت تعلق علم کافیهست [الف - ۲۱۶]. ۲۰

قال: و لا يستدعى العلم صوراً مغايرةً للمعلومات عنده، لأنّ نسبة الحصول اليه أشدّ من نسبة الصّور المعقوله لنا.<sup>۱</sup>

- این جواب از اعتراض دیگر است که ایراد نموده کسی که نفی علم خدای - تعالی - نموده نسبت به ماهیّاتی که مغایر ذات او است. و ۴  
تقریر اعتراض آن است که علم صورت مساوی معلوم است در عالم، پس اگر بوده باشد خدای - تعالی - عالم به غیر خود از ماهیّات، لازم می آید حصول صور آن معلومات در ذات خدای تعالی، و مستلزم کثرت و تعدّد واجب می شود به اعتبار امور متعدّده در ذات واجب، و ۸  
مستلزم آن است که خدای - تعالی - قابل باشد و فاعل، و محلّ آثار خود باشد و معلولات حالّ در ذات واجب باشند، و خدای - تعالی - از این قرار ایجاد چیزی که مابین ذات اوست نمی کند، و به غیر امور موجوده حالّه در خود ایجاد نکرده بلکه به توسّط این امور حالّه در ۱۲  
خود ایجاد اشیاء می کند به جهت ضروری بودن علم فاعل به افعال پیش از تحقّق؛ و کلّ اینها باطل است.
- و تقریر جواب این است که علم واجب استدعا نمی کند صورتی را مغایر عین معلومات نزد خدای - تعالی - بلکه اصل حضور ۱۶  
معلومات معلومه کافیه حصولشان نزد خدای تعالی بدون صورت، از جهت آن که علم حصول چیزی است نزد مجرد چنانچه گذشت / \*ب/ ۱۶۳ / و شکی نیست که اشیا همه حاصلند نزد او به جهت آن که موجد و علّت اشیا است، و حصول و ظهور اثر نزد مؤثّر ۲۰

۱. کشف المراد / ۲۸۶. ن: مغایراً

که فاعل است اشدّ است از حصول مقبول نسبت به قابل، با وجود آن که ثانی که قابل است در ادراک ذات خود مستدعی حصول صورتی مغایر ذات مقبول نیست، و اقتضای صورتی به غیر ذات که حاصل است نمی‌کند. ۴

و بتحقیق که ما هرگاه تعقل ذوات خود بکنیم محتاج نیستیم به صورت مغایر ذات خود، بعد از آن هرگاه ادراک کنیم چیزی را به صورتی که حاصل [ب- ۲۱۶] شود در اذهان ما، پس بدرستی که ما ادراک می‌کنیم آن صورت حاصله در ذهن را به ذات آن صورت نه به اعتبار صورت دیگر، و الاّ لازم می‌آید تضاعف صور با وجود آن که این صورت حاصل است از برای ذوات به مشارکت عقول، نه بانفرادها. ۸

پس معلوم می‌شود که حصول علم واجب به موجودات که معلول اویند به ذات واجب است بانفراده به طریق اولی؛ چون مشارکت عقول نیست بدون افتقار به صورتی از برای ذات واجب سابقاً، و چون که ذات واجب علّت موجودات عالم است پس باعث علم می‌شود، و علم واجب نیز به ذات خود علّت علم به آثار است، پس حاصل کدام این شد که ذاتش که علّت اشیا است سبب علم به اشیا می‌شود و علم به ذات خودش نیز سبب علم به معلولات می‌شود، پس دو علّت متغایره از جهت حصول علم به اشیا جهت ذات<sup>۱</sup> واجب هست هر چند متّحدند بالذّات یعنی ذات واجب عین ۲۰

علم او است، این این دو علت مختلفند به اعتبار، همچنین است معلول واجب، و علم به معلول متحدند بالذات، و مغایرند به اعتبار. و علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته که این بحث شریفست که اشاره نموده به آن صاحب تحصیل و بسط داده مصنف - رحمه الله -<sup>۴</sup> در شرح اشارات. و به این تحقیق مندفع می شود جمیع محالات لازمه به سبب<sup>۱</sup> حصول صورت در ذات حق تعالی، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

قال: و تغیر الاضافات ممکن.<sup>۲</sup>

این جواب از اعتراض حکماست که گفته اند خدای - تعالی - علم به جزئیات زمانیه ندارد. و تقریر اعتراض این است که علم متغیر می شود به تغیر معلوم و الا علم مطابق معلوم نخواهد بود و جزئیات زمانیه متغیر می شوند، پس اگر جزئیات / \* الف / ۱۶۴ / زمانیه که متغیر می شوند معلوم واجب [الف - ۲۱۷] الوجود باشد لازم می آید تغیر علم خدای - تعالی - و تغیر علم خدا محال است، از جهت آن که علم عین ذات است.<sup>۱۶</sup>

جواب گفته شده که: تغیر در این جا به اضافه است، از جهت آن که علم را یا اصل اضافه دانسته اند، یا صاحب اضافه؛ به هر تقدیر در اضافه تغیر شده، یعنی مطابق معلوم است و تغیر در آن شده که نسبت علم به معلوم می باشد، و تغیر در آن شده نه در ذات واجب،<sup>۲۰</sup>

پس همیشه به این نحو که ممکنات می باشند خدای - تعالی - عالم بوده و هست، و متغیر نمی شود او و اوصاف حقیقیّه او، مثل قدرت که متغیر می شود نسبت به مقدور معدوم در حین عدم آن، یعنی تعلّق به آن قدرت نمی گیرد اگر چه معدوم و متغیر نمی شود قدرت فی نفسها. ۴  
و تغییر اضافات جایز است از جهت آن که امور اعتباریّه غیر محققه در خارجند این است آنچه علامه - رحمه الله - تحقیق کرده.

و در بعضی از امالی ملاحظه شد که از مصنّف - رحمه الله - نقل نموده اند که گفته که تغییر در اضافات می شود، یعنی تغییر در معلومات می شود نه در علم، و این کلام حقّ است جهت آن که از ازل خدای - تعالی - علم به آنچه می شود دارد، پس تغییر در علم نشده بلکه در معلوم شده، مثل آن که کسی تصوّر بیتی بکند بعد از آن بنا گذارد آن را، پس علم آن به این امور قبل از بنا و بعد از آن متغیر نمی شود؛ و علم خدای - تعالی - به این امور به وجه کلی است، یعنی محتاج به زمان و مکان نیست، و این معنیست که گفته اند جهت آنچه مشهور است که علم خدای - تعالی - به جزئیّات به نحو کلی است، یعنی مثل علم به کلیّات مستمرّ و ثابت است و متغیر نمی شود اصلاً. ۱۶

و در حاشیه ملای خفّری واقع شده «و أنّه - تعالی - يعلم الجزئیّات علی وجه کلیّ، أي يعلم جميع الجزئیّات بالکلیّة بحیث لا یعزب عن علمه شیء منه.» و ایضاً ایراد نموده: «انّ العلم [ب - ۲۱۷] عندنا نفس المعلوم و المتغیّر فيه لیس الاّ التغیّر فی المعلومات، و

لا يلزم منه التغيّر في ذات العالم، بل إنّما يلزمه<sup>۱</sup> التغيّر في الحضور الذي هو لازم العلم و هو امر اضافي اعتباري، و هذا التغيّر جايّز بالنسبة الى الواجب». پس استفاد می شود که علم اجمالی عین ذات واجب است و علم تفصیلی حضوری که اضافه به علم اجمالی<sup>۴</sup> می شود خارج است از ذات؛ و بتحقیق است حکم اراده موافق علم<sup>۲</sup>.

قال: و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارين.<sup>۳</sup>

این جواب از احتجاج کسیست که نفی علم خدای - تعالی - نموده<sup>۸</sup> نسبت به متجدّدات، یعنی امور متجدده پیش از وجودشان و تجدّد ایشان که اگر خدای - تعالی - عالم باشد لازم است وجوب وجود اینها و الاّ که اگر واجب نباشد وجوب وجود متجدّدات، پس جایز است که موجود نشوند، پس منقلب می شود علم خدای - تعالی - به جهل. و<sup>۱۲</sup> این محال است.

و جواب آن است که: اگر اراده نموده شده به وجوب وجود آنچه علم دارد خدای - تعالی - به آنها واجب بودن صدور آنها را به سبب این علم که این علم علّت باشد، این باطل است؛ زیرا که خدای - تعالی -<sup>۱۶</sup> علم به ذات خود و علم به معدومات دارد با وجود آن که این علم موجب صدور ذاتش از او نمی شود، و همچنین موجب صدور معدومات از او نمی شود. و اگر اراده نموده اند از این وجوب، وجوب مطابقه این امور را با علم واجب، پس این صحیح است لیکن علم تابع<sup>۲۰</sup>

۲. م، الف :- و بتحقیق ... علم

۱. ن: يلزم

۳. کشف المراد / ۲۸۷. م: الوجود

معلوم است و علّت نیست و این وجوب لاحق است نه سابق. پس منافی امکان ذاتی نیست. و به این اشاره نموده مصنف - رحمه الله - که گفته: «و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارين».

و در حاشیه خفّری واقع است: «و نعم ما قال عالم من اهل بیت النبوة<sup>۱</sup> - عليهم السلام - هل سمّی عالماً و قادراً، لا لأنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين، و كلّ ما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلکم مردود اليکم<sup>۲</sup> و الباری - تعالی - واهب الحياة و مقدّر الموت [الف - ۲۱۸] و لعلّ النمل الصّغار يتوّهم انّ الله - تعالی - زبانتين فأنهما کمالها، و يتصوّر أن عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيها يصفون الله - تعالی - به فيها احتسب و الى الله المفزع».

### مسألة ثالثة

در این است که خدای تعالی حیّ است

قال: و كلّ قادر عالم حيّ بالضرورة.<sup>۳</sup>

اتفاق نموده اند مردم بر این که خدای - تعالی - حیّ است، و اختلاف نموده اند در تفسیر حیّ.

پس گفته اند<sup>۴</sup> قومی که نفی / \*ب / ۱۶۴ / صفات ثبوتیه از خدای - تعالی - نموده اند که حیّ عبارت است از آن که خدای تعالی محال

۱. اخ: و هو امام محمد التقی علیه السلام

۲. وافی ج ۸۸/۱ چاپ سنگی

۳. کشف المراد / ۲۸۷

۴. م: گفته

نیست که قادر باشد و عالم باشد، به جهت آن که ذی حیات چنین می‌باشد.

و دیگران گفته‌اند که او کسیست که حالی دارد که به جهت آن  
 ۴ حال صحیح است که عالم و قادر باشد.

و تحقیق این است که صفات خدای تعالی اگر گفته شود که زاید بر ذاتش است، پس حیات صفت ثبوتیه است که زاید بر ذات اوست و الا پس مرجع این به صفت سلبیه راجع است که مذکور شد که محال نیست که عالم و قادر باشد. این است در شرح علامه و گفته است که  
 ۸ این حق است. و ما بتحقیق بیان کردیم که خدای - تعالی - عالم و قادر است، پس بالضروره حی است، به جهت آن که ثبوت صفتی فرع عدم استحالة آن است و حیات در حیوان صفتیست که مقتضی حس و حرکت ارادیّه است و در مبحث کیفیات نفسانیّه بیان معنی حی گذشت.  
 ۱۲

#### مسأله رابعه

۱۶ در این است که خدای تعالی مرید است

قال: و تخصیص بعض الممکنات بالایجاب فی وقت یدلّ علی اراده تعالی.<sup>۱</sup>

اتفاق نموده‌اند مسلمین بر این که خدای - تعالی - مرید است،

۲۰ لیکن اختلاف نموده‌اند در معنی آن.

پس ابوالحسین مرید بودن را نفس داعی گرفته است بر این معنی که علم خدای - تعالی - در افعال متحقق است بنابر مصلحتی که در آنها هست، و آن داعیست به ایجاد و آن علم مخصّص است و این است [ب - ۲۱۸] معنی مرید بودن. ۴

و نجّار گفته که این معنی سلیبست و آن بودن خدای - تعالی - است غیر مغلوب و لامستکره.

و کعبی گفته است که راجع است این معنی به این که خدای - تعالی - عالم است<sup>۱</sup> به افعال نفس خود و آنچه امر به عباد نموده از افعال غیر خود، پس نسبت به افعال خدا علم او اراده است و نسبت به افعال عباد امر خدا اراده او است. ۸

و رفته اند اشعریه و حنابله و جبائیان که این صفت زایده است بر علم. ۱۲

و مصنّف - رحمه الله - حجّت بر ثبوت اراده مطلقاً به این نحو نموده است که خدای - تعالی - ایجاد بعضی ممکنات دون بعضی می کند با تساوی نسبت ممکنات به قدرت، پس ناچار است از مخصّصی به غیر قدرتی که شأنش ایجاد باشد و به غیر علم تابع معلوم، و این مخصّص اراده است. و ایضاً بعض ممکنات مخصّص شده اند به ایجاد در وقتی خاصّی دون ما قبل و ما بعد آن با تساوی، / \*الف/ ۱۶۵ / پس لابدّ است از مرجّح غیر علم و قدرت و آن اراده است. ۲۰

قال: و ليست زائدة على الدّاعی، و الاّ لزم تسلسل أو تعدّد القدماء.<sup>۱</sup>  
اختلاف نموده‌اند مردم در این اراده.

پس رفته‌اند اشعریّه به اثبات امر زاید بر ذات که آن قدیمیست که  
مسمّی به اراده است.

۴

و معتزله اختلاف نموده‌اند، پس گفته است ابوالحسین که اراده  
نفس داعی است، یعنی داعی امر که می‌گویند اراده را می‌خواهند و  
آن علم به اصلح است؛ و این است آنچه مصنّف اختیار نموده. و گفته  
است ابوعلی و ابوهاشم که: ارادهّ خدای - تعالی - حادث است و در  
محلی نیست.

۸

و گفته‌اند کرامیه که: اراده خدا حادث است در ذات خدا.

و دلیلی که بر این مصنّف - رحمه الله - نقل نموده این است که  
ارادهّ خدا اگر قدیمی باشد به غیر داعی تعدّد قدما لازم می‌آید و تالی  
باطل است، پس مقدّم مثل آن است. و اگر اراده حادث باشد یا حادث  
در ذات خدا خواهد بود یا این که [الف - ۲۱۹] محلی نخواهد داشت، به  
هر تقدیر لازم می‌آید تسلسل از جهت آن که حدوث اراده در وقتی  
دون آخر مستلزم ثبوت ارادهّ مخصّصه است<sup>۲</sup> و همچنین الی غیر  
النهاية می‌رود و موقوف بر امور غیر متناهی محال است وجودش،  
پس باید مرادی محقّق نشود.<sup>۳</sup>

۱۶

و در حاشیهّ خفّری واقع است<sup>۴</sup> که: «انّ الارادة التي هي أمر يرجّح

۲. ن، م، - : است

۱. کشف المراد / ۲۸۸

۳. م، الف - : و موقوف ... نشود

۴. ن، م، - : است

أحد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات و إلا لزم التسلسل في الارادة، كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة، أو تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين، و كلاهما محالان. فان قيل اذا كان<sup>٤</sup> الارادة المرجحة لأحد طرفي المقدور عين الذات لم تكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلّقها بالطرفين على السواء. قلت: الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه علماً بالنفع و بالنظام الأعلى هو الارادة المرجحة».

### مسألة خامسه

در این است که خدای تعالی سميع و بصیر است

قال: و النّقل دلّ على اتّصافه بالادراك و العقل على استحاله الآلات.<sup>٢</sup>  
 ١٢ اتفاق نموده‌اند مسلمون تماماً بر این که خدای - تعالی - مدرک است، و اختلاف نموده‌اند در معنی آن. پس آنچه رفته است به آن ابوالحسین این است که معنی آن علم خداست به مسموعات و مبصرات. و اثبات نموده‌اند اشعریّه و جماعتی از معتزله جهت ادراک صفت زایده بر علم را. ١٦

و دلیل بر ثبوت بودن خدای - تعالی - سميع و بصیر سماعی است، از جهت آن که قرآن بتحقیق دلالت بر این نموده و اجماع نموده‌اند مسلمون بر این؛ پس گفته می‌شود که سمع و بصر در حقّ ما عباد می‌باشد به آلات جسمانیّه و همچنین غیر اینها از ادراکات، و این ٢٠

شرط ممتنع است در حقّ حقّ تعالی به حسب عقل، پس راجع است  
سمع و بصر به آنچه رفته است به آن ابوالحسین یا آن که صفت زایده  
است غیر مفتقره به آلات در حقّ حقّ تعالی.

### مسأله سادسه

در این است که خدای تعالی متکلم است

قال: و عمومیه قدرته تدلّ علی ثبوت الکلام و النفسانی غیر  
معقول. ۱/ \*ب/ ۱۶۵/

۸

رفته‌اند مسلمون تماماً بر این که خدای - تعالی - متکلم است، و  
اختلاف نموده‌اند [ب - ۲۱۹] در معنی تکلم.

پس نزد معتزله این است که خدای - تعالی - ایجاد نمود حروف  
چندی و اصواتی در اجسام جمادیّه که دلالت می‌کند بر مراد.

۱۲

و گفته است<sup>۲</sup> اشاعره که خدای - تعالی - متکلم است، به این معنی  
که تکلم امر قائم به ذات باشد در واجب غیر علم و اراده و سایر  
صفات واجب که دلالت می‌کند بر آن عبارات، و این کلام نفسانی  
است، و این نزد ایشان معنی واحد است که غیر امر و نهی و خبر است  
و نفی نموده‌اند از آن غیر اینها را از اسالیب<sup>۳</sup> کلام<sup>۴</sup>.

۱۶

و مصنّف - رحمه الله - استدلال بر ثبوت کلام به معنی اوّل - به

۲. کذا

۱. کشف المراد / ۲۸۹

۳. کشف المراد: و هو الکلام النفسانی و هو عندم معنی واحد لیس بامر و لانهی و لا خبر و  
لا غیر ذلک من اسالیب الکلام.

۴. ن: + نیست

نحوی که مقدّم گذشت که خدای - تعالی - قادر است بر هر مقدوری -  
 نموده، و شک نیست در امکان خلق اصوات در اجسام که دلالت بر  
 مراد نماید. و اتفاق نموده اند<sup>۱</sup> معتزله و اشاعره بر امکان این، لیکن  
 اشاعره اثبات معنی دیگر که مذکور شد نموده و معتزله نفی آن معنی  
 ۴ نموده، از جهت آن که غیر معقول است، به سبب آن که تصوّر و تعقل  
 نمی شود ثبوت معنی غیر علم که نباشد امر و نهی و خبر و استخبار، و  
 این معنی قدیم باشد. و تصدیق این نحو امری موقوف است اوّلاً بر  
 ۸ تصوّر این معنی.

و شیخ طبرسی - رحمه الله - در ضمن آیه ﴿ما ننسخ من آية او  
 ننسها﴾<sup>۲</sup> که در سورة بقره واقع است بعد از تفسیر ﴿ألم تعلم انّ الله على  
 كلّ شيء قدير﴾ در مجمع البيان ایراد نموده تحقیق این مطلب را چنین: «و  
 ۱۲ فی هذه الآية دلالة على انّ القرآن محدث، و أنّه غير الله - تعالی - لان  
 القديم لا یصحّ نسخه، و لانه أثبت له مثلاً و أنّه سبحانه قادر علیه و ما  
 كان داخلاً تحت القدرة فهو فعل، و الفعل لا يكون الاّ محدثاً.»<sup>۳</sup> و از  
 این کلام نفی قدم کلام الله ثابت است.

قال: و انتفاء القبيح عنه تعالى يدلّ على صدقه.<sup>۴</sup>

چون ثابت شد بودن خدای - تعالی - متکلم و مبین شد معنی آن،  
 شروع نمود مصنّف - رحمه الله تعالی - در بیان این که خدای - تعالی -  
 ۲۰ صادق است. و بتحقیق که اتفاق نموده اند [الف - ۲۲۰] مسلمون بر

۱. م: نموده

۲. بقره / ۱۰۶

۳. مجمع البيان ج ۱ / ۱۸۲

۴. کشف المراد / ۱۹۰ : القبح

صدق حق، لیکن موافق اصول اشاعره که عقلاً قبیح پیش ایشان قبیح نیست، متمشی نمی شود لزوم صدق این معنی. و اما معتزله پس این مطلب پیش ایشان ظاهر الثبوت است، از جهت آن که کذب قبیح است نزد ایشان بالضروره و الله - تعالی - منزّه از قبايح است از جهت آن که<sup>۱</sup> او حکیم است بر نحوی که خواهد آمد و حکیم راست گفتار و درست کردار است، پس کذب صادر نمی شود از او.

### مسأله سابعه

در این است که خدای تعالی باقی است

قال: و وجوب الوجود يدل على سرمدیته و نفی الزائد.<sup>۲</sup>

اتفاق نموده اند مثبتون صانع تعالی و قایلین به خدا بر این که خدا باقیست ابداً، و اختلاف نموده اند در معنی آن. پس اشعریّه مثل ابوالحسین بر این مذهبند که باقیست به بقایی / \*الف/ ۱۶۶ / که قائم است به آن بقا. و آخرون مذهب ایشان این است که باقیست بالذات، و این معنی حقیست که اختیار نموده مصنف - رحمه الله - .

و دلیل بر این که خدا همیشه باقیست وجوب وجود اوست<sup>۱۶</sup> بالذات که سابق گذشت، و واجب الوجود بالذات را عدم بر آن جایز نیست<sup>۳</sup> و الا ممکن خواهد بود.

و اعتراضی که وارد است از بعضی در این جا این است که جایز است که واجب لذاته باشد وقتی آن واجب الوجوب و ممتنع باشد در

۲. کشف المراد / ۲۹۰

۱. م :- آن که

۳. م :- بالذات که ... نیست

وقت ديگر. و دلالت می کند<sup>۱</sup> بر بدی و کندی فهم این قوم این معنی که ماهیت واجب در این صورت قطع نظر از این وقتین قابل وجود و عدم هر دو هست، نظر به اصل ماهیت او کرده، و ممکن نیست مگر این معنی؛ پس واجب ممکن شد<sup>۲</sup>.

۴

بدان این را که این دلیل همچنین که دلالت می کند بر وجوب بقا، دلالت می کند بر انتفاء معنی که ابوالحسن<sup>۳</sup> اشعری اثبات نموده، از جهت آن که وجوب وجود اقتضای استغنای از غیر می کند، پس اگر باقی باشد به بقای مذکوره هر آینه محتاج خواهد بود به آن بقا، پس ممکن خواهد بود و وجود او زاید از ذات او خواهد [بود]، و این خلاف فرض است.

۸

### مسألة ثامنة

در این است که خدای تعالی واحد است

قال: [ب - ۲۲۰] والشَّریک.<sup>۴</sup>

این عطف به «زائد» است یعنی وجوب وجود دلالت می کند بر نفی زاید از واحد و نفی شریک، و نفی شریک مستلزم نفی مثل است، چون شریک اعم از مثل است. بدان این را که اکثر عقلا رفته اند و اتفاق نموده اند بر این که خدای - تعالی - واحد است، و دلیل بر این عقل است و نقل است.

۱۶

اما عقل: پس مذکور شد که وجود حق تعالی واجب است، و این

۲۰

۲. م: + شد

۴. کشف المراد / ۲۹۱

۱. م: - می کند

۳. کذا / صحیح: ابوالحسن

دلالت می‌کند بر وحدتش، از جهت آن که اگر واجب الوجود دیگر باشد شریک خواهند در بودن این هر دو واجب الوجود، پس یا ممتاز خواهند بود یا نه.

- ثانی: مستلزم مطلوب است که واحد بودن باشد و این حق است. و  
 ۴ اول که امتیاز است مستلزم ترکیب است، از جهت آن که ما به  
 الاشتراک غیر ما به الامتیاز است، و ما به الامتیاز البتّه می‌خواهد تا  
 متعدّد شود، و اگر این هر دو واجب الوجود شریک در معنی واجب  
 الوجود بودن نباشند، ممکن خواهند بود؛ و این خلاف فرض است. ۸  
 و شبهه ابن کمونه / \*ب/ ۱۶۶ / که گذشت سابق که مفروض در  
 واجب الوجود مباین بالذات بود که هیچ ما به الاشتراک در بین نباشد  
 که محتاج به ما به الامتیاز شود که موجب ترکیب است، مدفوع است  
 به این نحو که وجوب وجود تأکّد وجود است و بس، و این وجود ۱۲  
 مؤکّد پس عین ماهیّت هر دو است، و طبیعت مشترکه در بین خواهد  
 بود، پس در ذات مشترک خواهند بود، و با وجود این اشتراک ما به  
 الامتیاز می‌خواهند، پس موجب ترکیب به هم رسید.  
 ۱۶ و جدّ امجد داعی - اعنی ثالث المعلمین میر محمد باقر الشهیر  
 جد داماد الحسینی قدس سرّه - در اوایل کتاب تقدیسات که از  
 مصنّفات جلیله آن مقدّس مآب است ذکر شبهه ابن کمونه را با  
 جوابش ایراد نموده و قدری که در این باب بود از عبارت کتاب  
 [الف - ۲۲۱] جهت تزیین این نسخه قلمی شده و هو حسبی و الیه ۲۰  
 الماب و آن این است:

«اخاذا: انّ هناك تعویصاً معضلاً و تعضیلاً عویصاً هو: أنّ جملة

براهين التوحيد تدور رحاها على تسليم لزوم طباع ذاتي مشترك بين  
قيومين واجبين بالذات هو حقيقة وجوب التقرّر و الوجود بالذات  
تعالى القيوم الواجب بالذات عن الشريك و الشبيه و الندّ و الضدّ علوّاً  
كبيراً. ٤

و من المسوغ في بادي اللحظ و على فرض التعدّد شيئان بسيطان  
مجهولاً الكنه، مفترقان بتمام الماهية البسيطة، كلّ منهما متقرّر بنفسه،  
و مبدأ انتزاع وجوب التقرّر و الوجود عن ذاته بذاته، و مصداق حمل  
المفهوم المشتقّ من ذلك المعنى المصدري على ذاته بذاته - على أنّ  
ذلك من العرضيّات<sup>١</sup> - و ليس بين الحقيقتين المختلفتين المعروضتين  
بالذات قدر مشترك ذاتي أصلاً. ٨

و هذا الاعضال معزى<sup>٢</sup> على ألسن هؤلاء المحدثّة الى رجل من  
المتفلسفين المحدثين يعرف بابن كمونه، لكنّه، ليس أوّل من اعتراه هذا  
التشكيك، كيف و الاقدمون كالعاقبين قد وكدوا الفصية عنه، و بذلوا  
مجهودهم في سبيل ذلك قروناً و دهوراً. ١٢

تشريق: أما قرع سمعك من الرّوساء و الاتباع المحصّلين أنّه  
يستحيل أن يستند معلول ما واحد وحدة بالشخص او بالنوع الى  
علتين مستقلّتين و لو على البدليّة و سواء في الاستحالة؟! أكان ذلك  
على التعاقب التعقّبي أو على التّبادل الابتدائي من بدو الامر؟ و أكانت  
المتعاقبات عللاً تامّات أو شروطاً و متمّمات للعلّة على سبيل  
التّبادل، فذلك أيضاً يفضي الى اختلاف العلّة التّامة بالمعنى أو ٢٠

بالعدد.

و بالجملة يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد أصلاً. أليس امّا أن يكون لخصوصيّة احدى الطّبعيتين مدخل في حصول المعلول، فيمتنع أن يتحقّق ٤  
بالأخرى بته، أولاً؛ فتعود العلّة الى الطباع المشترك و هو امرٌ واحد بحسب نفسه، فمهما اختلف العلّة في ظاهر الأمر كانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك، والخصوصيات ملغاة في [ب - ٢٢١] العلية، فكما وحدة العلّة مستلزمة وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول ٨  
مستدعية وحدة العلّة، فانهفاظ اصل الوحدة بالطبيعة و بالعدد متكرّر اللزوم على التّعاكس من الجنبتين في مطلق العلّة؛ و امّا نحو الوحدة الشّخصيّة او النّوعيّة بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من الجنبتين بالنّظر الى طباع المعلول بما هو معلول الّا بالقياس الى خصوص العلّة ١٢  
الجاعلة.

فهذا ما انا اذهب اليه و أرى اتّجاه الفحص نحوه. و انّ شريكنا السّالف رئيس المشائية الاسلام يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقاً في مطلق العلّة، و يحكم أنّ الواحد في النّوع يجب أن ١٦  
يكون لعلّته أيضاً الوحدة النّوعيّة، لكنّي لستُ اجد مساق البرهان اليه، اللهمّ الّا في العلّة الجاعلة<sup>١</sup>، تمّ كلامه اعلى الله مقامه العالى و قدّس الله نفسه القدوسى.

هر چند ترجمه اين عبارت را داعى به تقريب آن كه بعضى از اهل ٢٠

علم در مجلس عظیم الشانی از اهل منصب اظهار این شبهه و جوابی که خود فکر کرده بود ذکر و مذکور نمود که تا حال جواب این به اعتضاد قوّة متفکره گمان نیست که گفته شده باشد، و حضار در تیقّن وحدت الهی متشکّی شدند، چنانچه بعضی اظهار نمودند که تا حال که جوابی جهت این گفته نشده باشد باعث وسواس می گردد، بناءً علیه ترجمه آن نوشته به ایشان داده شد، لیکن الحال چون ملا عبدالرزاق لاهیجی<sup>۱</sup> که به چند واسطه از تلامذه<sup>۲</sup> ثالث المعلمین رحمه الله است و در کتاب گوهر مراد که از رشحات فیض فیاض حقیقی مستفید شده، و ذکر این شبهه و جوابش را به نحوی ایراد نموده که مالش به جواب فوق عاید و ترجمان منفرد بودن او در جواب و ترجمه این مطلب تماماً می تواند شد، و مشعر است که در سلف<sup>۳</sup> سابق و<sup>۴</sup> کمل سالفین و سالفین رحمهم الله - تعالی - متوجه جواب آن به وجه اتمّ شده اند، و رفع این شبهه بی شبهه<sup>۵</sup> نیز می شود [الف - ۲۲۲] لهذا اکتفا به ذکر آن نمود، والله المستعان.

بیان در فصل دوم - از باب اوّل کتاب مسطور از مقاله ثانیه در ذکر خواصّ واجب الوجود است - قلمی شده که: «خاصیّت دیگر آن که وجود واجب الوجود عین ماهیّت او بُود که اگر زاید باشد بر ذات او

۱. م: لاهیجی

۲. کذا. بنا به گزارش تراجم وی شاگرد بلافصل میرداماد و یا به یک واسطه - یعنی ملاصدرا - شاگرد وی بوده است.

۴. ن، م: - و

۳. ن، م: - در سلف

۵. ن: - بی شبهه

هر آینه معلول ذات او باشد نه معلول غیر، و الاّ حاجت واجب الوجود لازم آید به غیر، و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدّم باشد بر وجود به حسب وجود، چه تقدّم علّت بالوجود بر معلول محقّق است؛ پس لازم آید تقدّم وجود بر وجود. و این وجود مقدّم ۴ اگر عین وجود متأخّر باشد دور لازم می آید، و اگر غیر آن باشد نقل کلام کنیم در آن وجود و تسلسل لازم آید، و معنی تسلسل و بیان بطلان آن و بطلان دور جمیعاً بیاید ان شاء الله تعالی.

و معنی وجود واجب عین ذات بودن آن است که نفس ذات ۸ واجب بذاتها منشأ انتزاع وجود واجب باشد، چه دانستی که وجود امری است انتزاعی و لابدّ است او را از منشأ انتزاع، پس هر ماهیتی که منشأ انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است»<sup>۱</sup> مثل ممکن. ۱۲

و بعد از آن در طّی بیان خواص واجب ذکر نموده که: «خاصیّت دیگر آن است که وجوب وجود اگر چه در ذهن مفهومیست کلی، اما در خارج متحقّق نتواند بود مگر در ضمن فرد واحد، و مشترک نتواند بود میان افراد متعدّد؛ پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود ۱۶ نه در ذات و نه در صفت وجوب، پس مفهوم واجب الوجود که مفهومیست کلی نه مفهوم جنسی تواند بود<sup>۲</sup> و نه مفهوم<sup>۳</sup> نوعی و نه عرض عامّ با آن که هیچ مفهوم کلی خالی از این اقسام ثلاثه نتواند بود. و منافاتی نیست به سبب آن که کلیّت مفهوم کلی به اعتبار افراد مطلق ۲۰

۲. م. :- بود

۱. گوهر مراد / ۱۹۸-۱۹۹

۳. مصدر: ماهیت جنسی ... ماهیت

است، اعمّ از این که موجود باشند در خارج یا مفروض باشند در ذهن؛ و این [ب - ۲۲۲] قسم کلی را که افرادش مفروض باشد در ذهن کلی فرضی خوانند، پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد.

اما دلیل بر این که مفهوم واجب الوجود ماهیّت جنسی نمی تواند بود، آن است که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لامحاله جزء ذات باشد نه تمام ذات، پس لابدّ باشد او را جزء دیگر که فصل وی باشد، پس ترکّب واجب الوجود لازم آید؛ و دانسته شد که یکی از خواصّ واجب الوجود امتناع ترکّب است.

اما دلیل بر این که مفهوم واجب الوجود ماهیّت نوعی نمی تواند بود، یعنی نمی تواند که مفهوم واجب در خارج متحقّق باشد در ضمن دو فرد مثلاً و تمام ماهیت هر دو فرد باشد، و تفاوت میان<sup>۱</sup> فردین نباشد مگر به حسب عوارض مشخصه، آن است که عوارض مشخصه که عارض هر دو فرد شود واجب الوجود نتواند بود، چه عارض محتاج باشد به معروض، و احتیاج منافی وجوب وجود است، پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد به علّت.

و علّتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقّق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم آید که در آن فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود، چه علّتش در آن فرد نیز متحقّق گشته؛ پس مغایرت میان فردین نباشد.

و اگر علّتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد در حدّ

ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد معین نباشد، پس آن فرد در حد ذات خود قطع نظر از غیر موجود نباشد، پس واجب الوجود نباشد.

- ۴ پس اگر ماهیت واجب الوجود متکثر الافراد باشد به عوارضی که معلول غیر ذات باشد، لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد، و اگر موجود باشد به ذات خود متعدّد الافراد نباشد، چه آنچه متعدّد است [الف - ۲۲۳] افراد آن از این حیثیت که افراد است واجب نیست، و آنچه واجب است اعنی ماهیت من حیث هی متعدّد نیست.
- ۸ اما دلیل بر این که مفهوم واجب الوجود عرضی نمی تواند بود، آن است که وجود واجب چنانچه دانسته شد عین ذات واجب است، و وجود نیست مگر تأکّد وجود، یعنی در حدّ ذات موجود بودن، پس آن نیز عین ذات باشد و [چون عین ذات باشد] عرضی نتواند بود.
- ۱۲ و اما شبهه مشهور به شبهه ابن کمونه، و اتمّ تقریراتش آن است که کسی گوید که: معنی وجود عین ذات بودن چنان که دانسته شد آن است که ذات بذاتها منشأ انتزاع وجود باشد، نه آن که وجود در خارج متحقّق باشد و عین ذات باشد، و نه آن که مفهوم وجود که حاصل نمی شود مگر در ذهن عین حقیقت خارجی باشد؛ پس بنابر این تواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک به تمام حقیقت مخالف باشد با دیگری، و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یکی به نفس ذاتها، چنان که مفهوم نفس وجود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد، تا لازم آید ترکّب هر کدام از جنس و فصل با احتیاج هر کدام در تشخّص به امری
- ۲۰

خارج از ذات.

- جوابش آن است که: دانستی که حقیقت وجود اعنی منشأ  
انتزاعش عین ذات واجب است، و در خارج نیز ماهیت واجب عین  
مفهوم وجود اوست در ذهن، و مفهوم وجود معنی واحد غیر  
مختلفی است، پس اگر مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت مختلفه  
لازم آید که دو حقیقت مختلفه در ماهیت واحد غیر مختلفه باشند و  
این محال است، چه حقیقت چنان که دانسته شد نیست مگر ماهیت به  
اعتبار وجود در خارج، بلکه حقیقت [ب- ۲۲۳] فی الحقیقة نیست مگر  
منشأ انتزاع ماهیت، پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم  
وجود معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت  
مختلفه، لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت  
مختلفه تواند بود، و بطلان این لازم از اجلائی بدیهیات است<sup>۱</sup>.<sup>۲</sup>  
و ملائی خفّری در حاشیه خود که به این مبحث قلمی نموده  
تصریح کرده که وجود انتزاعی مغایر وجود بالذات است که عین  
ماهیت واجب است به این عبارت که: «البقاء أنما هو استمرار الوجود  
الانتزاعی الذی هو مغایر للذات». و ایضاً قریب به این کلام گفته:  
«الوجود الانتزاعی الذی هو زائد علی الذات». و ایضاً قریب به این  
کلام گفته: «الوجود الانتزاعی الذی هو زائد علی الذات فی التعقل».  
و در طی بیان رفع شبهه ابن کمونه تمهید به این نحو نموده و گفته  
است: «و ایضاً حقیقة الوجود المحض لا یمكن ان لا تقتضی عدم کثرة

الافراد، و الا لكان لغيرها مدخل<sup>١</sup> فى ذلك الاقتضاء، و غير محض الوجود يحتاج فى التحقق الى الوجود، فيعود اقتضاء الوجود. فاذا كان الوجود المحض يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحداً لا شريك له و هو المطلوب. و بالجملة جميع براهين اثبات وحدة<sup>٤</sup> الواجب موقوف على اتحاد حقيقة الوجود اى الوجود الحقيقى الذى باعتباره تتحقق الموجودات، و هو الذى يعبر عنه بوجوب الوجود، و تلك الوحدة بديهيّة حدسية و هذا اظهر من الشمس عندى، فانّ الوجود الحقيقى الذى باعتباره تكون الموجودات متحققة، هو<sup>٨</sup> شمس عالمى العقول و النفوس، بل نور السماوات و الارض، و هو فى غاية الظهور، و به ظهور كلّ شىء و ادراك كلّ ذى ادراك، و كذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهره عند كلّ من له وجدان صحيح بعدم تنبيهات كثيره عليهما فيما سبق، و بذلك يندفع شبهه ابن كمونه الذى<sup>١٢</sup> [الف - ٢٢٤] بابدائها صار افتخار الشياطين.

و لنرجع الى<sup>٢</sup> البرهين الشهورة فى الكتاب. فمنها الدليلان المذكوران فى الشرح، احدهما: انه لا يمكن تعدد الواجب و الا فالتعین الذى به الامتياز ان كان نفس الماهيّة الواجبة أو معللاً بها أو يلازمها<sup>١٦</sup> فلا تعدد، و ان كان معللاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعيينه الى أمر منفصل؛ لانّ الاحتياج فى التعین يقتضى الاحتياج فى الوجود، اذ الشىء ما لم يتعين لم يوجد.

اقول: المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود، فانّ الوجود<sup>٢٠</sup>

هو تأكّد الوجود، و ذلك لانه قد سبق أنّ الوجود الحقيقي ليس هو زائداً على حقيقة الواجب لا في العقل و لا في الخارج» الى قوله: «قد عرفت أنّ المراد بوجوب الوجود هو الوجوب الحقيقي المتأكّد الذي يتحقّق الواجب باعتباره، و لا شبهة في تحقّقه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مرّ سابقاً»؛ هذا كلامه الى آخر الحاشية. ٤

پس مستفاد شد که جواب این شبهه را سالفین مکرّر متوجّه شده و دفع نموده‌اند، و در این نسخه مجملی جهت اعلام این معنی قلمی شد که مستفاد شود که بی شبهه<sup>۱</sup> غیر از واجب حقیقی کسی متفرّد در کمال نیست، و شریک در جواب این شبهه بسیار بوده‌اند، لا اله الاّ الله العلیّ العظیم. ۸

### مسألة تاسعه

در این است که خدای تعالی مخالف غیرش است از ماهیات

قال: و المثل.<sup>۲</sup>

این عطف است بر «زاید» نیز، یعنی وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی زاید و<sup>۳</sup> نفی شریک و نفی مثل، و این مذهب اکثر عقل است. ۱۶

و اختلاف نموده در این ابوهاشم از جهت آن که گردانیده است ذات خدا را مساوی غیرش از ذوات، و گفته بتحقیق که ذات خدا مخالف این ذوات است به سبب حالتی که موجب احوال اربعه است که حیّ بودن و عالم بودن و قادر بودن و موجود بودن باشد، و این ۲۰

۲. کشف المراد / ۲۹۱

۱. م: بتشبهه

۳. م: - نفی زاید و

حالت صفت الهیّه است.

و این مذهب ابوهاشم را شکی در بطلانش [ب - ۲۲۴] نیست از جهت آن که اشیای متشارکه متساویه شریکند، بنابراین شرکت در لوازم ذات مسطوره که حیّ بودن و سایر اینها است، پس اگر ذوات ۴ متساوی باشند جایز است انقلاب قدیم به حادث و بالعکس، چنانچه در واجب بنابراین تساوی توهم می تواند شد، و این باطل است بالضروره.

و در مناهج الیقین علامّه - رحمه الله - از ابی هاشم نقل نموده که: ۸  
«أنّه يقول<sup>۱</sup> أنّه - تعالی - تساوی غیره فی الذّات، و مخالفه<sup>۲</sup> بالحالة الخامسة، و أطبق المحقّقون علی بطلان ذلك. و بیانه: أنّه ان تساوی<sup>۳</sup> غیره فی کمال ذاته کان ممکناً، لأنّ الامکان من اللوازم فیکون مشترکاً بین المتساویات»<sup>۴</sup>. ۱۲

### مسأله عاشره

در این است که خدای تعالی غیر مرکّب است

قال: و التّریب بمعانیه.<sup>۵</sup> ۱۶

این عطف است بر «زاید» به معنی آن که وجوب وجود مقتضی نفی ترکیب است ایضاً. و دلیل بر این است که هر مرکّب محتاج است بر اجزا چون متأخّر و معلّل به آن است، و هر جزء از مرکّب مغایر

۲. مصدر: یخالفه

۴. مناهج الیقین / ۲۱۱

۱. نسخه ها: یقوله

۳. مصدر: شارک

۵. کشف المراد / ۲۹۲

مرکب است، و هر محتاج به غیری ممکن است؛ پس اگر واجب -  
 تعالی - مرکب باشد ممکن خواهد بود و این خلاف فرض است، پس  
 وجوب وجود نفی ترکیب می کند. / \*الف / ۱۶۷ /

۴ بدان این را که ترکیب گاهی عقلیست و آن ترکیب از جنس و فصل  
 است، و گاه ترکیب خارجیست مثل ترکیب جسم از ماده و صورت و  
 ترکیب مقادیر از مقادیر غیر خودشان و جمیع این تراکیب از واجب  
 منفیند، از جهت آن که جمیع تراکیب در احتیاج به اجزا مشترکند،  
 ۸ پس جنس و فصل و غیر اینها از اجزاء عقلیه و حسیه در واجب  
 نیست.

### مسألة حادی عشر

۱۲ در این است که ضدّ جهت خدای تعالی نیست  
 قال: وال ضدّ.<sup>۱</sup>

این کلام نیز عطف به «زاید» است. یعنی ضدّ در ذات واجب  
 نیست از جهت آن که ضدّ گفته می شود به حسب مشهور در چیزی که  
 ۱۶ در یک موضوع یا محلّ واحد جمع نشوند در وقت واحد [الف - ۲۲۵]  
 با تنافی میان هر دو، و واجب الوجود را محال است در آن حلول در  
 محلّ، پس ضدّ جهت او به این معنی نیست. و گفته می شود: ضدّ ایضاً  
 به مساوی در قوّتی که ممانع باشد ضدّش را، و ما بیان نمودیم که  
 ۲۰ واجب را مثل و مشارک در قوّت نمی باشد.

## مسألة ثانی عشر

در این است که خدای تعالی صاحب حیّز نیست

قال: و التحیّز.<sup>۱</sup>

۴

این عطف است ایضاً بر قول «الزائد» که در متن گفته، از جهت آن که وجوب وجود مقتضی نفی تحیّز است از خدای - تعالی - . و این حکم متّفق علیه است نزد اکثر عقلا، و خلاف کرده‌اند در این مجسمه. و دلیل بر عدم تحیّز واجب این است که اگر متحیّز باشد منفک از اکوان اربعه حادثه نخواهد بود، و هر چه منفک نمی‌شود از حوادث پس آن حادث است - و بتحقیق که سابق گذشت تقریر این - و هر حادثی ممکن است، پس واجب نیست؛ و این خلاف فرض است. و لازم می‌آید از نفی تحیّز نفی جسمیّت.

۱۲

## مسألة ثالث عشر

در این است که خدای تعالی حال در غیرش نیست

قال: و الحلول.<sup>۲</sup>

۱۶

این عطف بر «زاید» است ایضاً، از جهت آن که وجوب وجود مقتضی آن است که خدای - تعالی - نیست حال در غیر، و این حکم متّفق علیه است میان اکثر عقلا.

و خلاف نموده‌اند در این بعض نصاری که قایلند به این که خدای

۲۰

- تعالی - حلول در عیسی نموده، و همچنین بعض صوفیه که قایل شده‌اند به حلول نمودن خدای - تعالی - در بدن عارفین، و این دو مذهب شک نیست که کفر و سخیف است، از جهت آن که حلول قیام موجود به موجود دیگر است به حسب طبیعت / \*ب/ ۱۶۷/ و کون در حیّز است بالتّبع به شرط امتناع قیام به ذات خود، به جهت آن که حال در محلی مثل صورت در مادّه و عرض در موضوع بدون محلّ نمی‌باشد، و این معنی منتفیست در حقّ حق - تعالی - از جهت [ب - ۲۲۵] آن که مستلزم احتیاج است که مستدعی امکان است. ۴ ۸

و نصاری می‌گویند که خدای تعالی حلول در عیسی کرده و به اتحاد اقانیم ثلاثه قایلند. و اقانیم این اصولند که عیسی باشد - که از جسمانیّات و در تحت هیولی و صورت است - و لاهوت است - که روح اوست و در تحت مجرّدات است - و این هر دو با خدا واحدند نزد ایشان. پس می‌گویند: اب - که ذات باری است - و ابن - که عیسی است - و روح القدس - که جبرئیل است - متحد شده‌اند با هم. و بعضی از کلام ایشان فهمیده‌اند که اقنوم الاب اشاره به وجودی است که ذات است نزد ایشان و اقنوم الابن علم اوست و اقنوم روح القدس هیئت او است. و به حسب مآل معنی اینها با اقانیم مذکوره واحدند و اقانیم به معنی اصول است. ۱۲ ۱۶

و بعضی از متصوّفه می‌گویند که عارف هرگاه به مرتبه اعلی رسید هوّیتش منتفی می‌شود و می‌گردد آن موجودی باللّه - تعالی - واحد. و اینها همه باطل و کفر است. ۲۰

و شارح اصفهانی ایراد نموده که: «ذهب بعض المتصوّفة الى أنّه -

تعالی - یحلّ فی العارفین، و النّصارى الى حلوله فی عیسی -  
 علیه السلام - فان أرادوا بالحلول هذا المعنى فباطل، و ان أرادوا بغير  
 ذلك فلا يمكن نفيه أو اثباته الا بعد تصوّر معناه».

### مسألة رابع عشر

#### در نفی اتّحاد واجب الوجود با غیر است

قال: و الاتّحاد.<sup>۱</sup>

- این کلام نیز عطف بر «زاید» است. و دلیل نفی اتّحاد این است که  
 وجوب وجود منافی اتّحاد است از جهت آن که ما بیان کردیم که  
 وجوب وجود مستلزم وحدت است، پس اگر متحد شود واجب با  
 غیرش آن غیر ممکن خواهد بود. و هر چه بر ممکن صدق دارد بر  
 آنچه با آن متحد می شود صدق خواهد داشت، پس [الف - ۲۲۶]  
 واجب ممکن می شود. و ایضاً [اگر] واجب متحد شود با غیر،  
 خواهند بود بعد از اتّحاد آیا دو موجود - همچنین که سابق بودند -  
 پس اتّحادی نخواهد بود، و الاّ<sup>۲</sup> پس اگر معدوم می شوند این هر دو یا  
 یکی معدوم می شود بعد از اتّحاد، پس عدم واجب و عدم اتّحاد دو  
 چیز لازم می آید، پس اتّحاد باطل است بالضرّوره.

۱. کشف المراد / ۲۹۳

۲. کذا. کشف المراد: و ایضاً فلو اتحد بغيره لکانا بعد الاتحاد امّا أن یکونا موجودین کما کانا  
 فالاتحاد، و ان عدما أو عدم احدهما فالاتحاد ایضاً، و یلزم عدم الواجب، فیکون ممکناً،  
 هذا خلف».

## مسألة خامس عشر

## در نفی جهت است از خدای تعالی

قال: والجهة.<sup>۱</sup> ۴

این حکمیست از احکام لازمه از برای وجوب وجود، و این معطوف است بر «زاید». و بتحقیق که نزاع کرده‌اند در این جمیع مجسمه / \*الف / ۱۶۸ / از جهت آن که رفته‌اند به این که خدای تعالی در جهتی است، و اصحاب عبد الله بن کرام در این اختلاف نموده‌اند، پس گفته است محمد بن هیشم<sup>۲</sup> که خدای تعالی در جهتیست فوق عرش که نهایت ندارد فوق آن، و بعد میان خدا و عرش غیر متناهی است. و گفته‌اند بعضی از ایشان که بعد متناهی است. و گفته‌اند قومی از ایشان که خدای تعالی در عرش است، چنانچه مجسمه گفته‌اند. ۸ ۱۲

و این مذاهب همه فاسد است، از جهت آن که هر صاحب جهتی مشارّ الیه است و محلّ اکوان حادثه است که حرکت و سکون و اجتماع و افتراق باشد، پس حادث خواهد بود و واجب الوجود نخواهد بود.<sup>۳</sup> ۱۶

۱. کشف المراد / ۲۹۴

۲. نسخ: هیصم

۳. م: - بود

## مسألة سادس عشر

در این است که خدای تعالی محلّ حوادث نیست

قال: و حلول الحوادث فيه.<sup>۱</sup>

۴

یعنی وجوب وجود منافی حلول حوادث است در ذات خدای تعالی. و این معطوف است بر «زاید» است. و مخالفت نموده‌اند در این کرامیه، و دلیل در امتناع آن این است که حدوث حوادث در ذات حقّ تعالی دلالت می‌کند بر تغیر به سبب این حلول و انفعال در ذات خدای تعالی و این منافی وجوب است.

و ایضاً پس بدرستی که مقتضی حلول حادث اگر ذات خدای تعالی است خواهد بود آن حادث ازلی، و اگر غیر آن است خواهد بود واجب محتاج به غیر [ب - ۲۲۶] و این محال است؛ و از جهت این که اگر این معنی صفت کمال است محال است خلوّ ذات از آن و اگر کمال نیست محال است اتّصاف ذات به آن.

۱۶

## مسألة سابع عشر

در این است که خدای تعالی غنی است

قال: و الحاجة.<sup>۲</sup>

یعنی وجوب وجود منافی احتیاج است. و این کلام معطوف است بر «زاید». و این حکم ظاهر است از جهت آن که وجوب وجود

۲۰

استدعای استغنا از غیر می کند در همه چیز، پس منافی احتیاج است، و از جهت این که اگر محتاج شود به غیر لازم می آید دور؛ از جهت آن که آن غیر محتاج است به واجب از جهت آن که ممکن است گفته نشود که دور لازم نیست، از جهت این که واجب مستغنیست در ذات و بعض صفات از غیر و به این سبب مؤثر در غیر است، پس هرگاه محتاج در جهتی دیگر به آن غیر باشد منتفی می شود دور، از جهت آن که در جواب ما می گوئیم: این بنا بر آن است که صفات خدای تعالی زاید بر ذاتش باشد که گفت: «مستغنی در ذات. و بعض صفات باشد از غیر» و این / \*ب / ۱۶۸ / باطل است، از برای چیزی که من بعد مذکور می شود.

ایضاً دور مندفع نمی شود از جهت این که این ممکن را از آن جهت که اثر در واجب می کند صفتی خواهد بود که آن محتاج الیه بودنش است نسبت به واجب و محتاج بودن واجب است به آن، و در این صورت دور محال لازم می آید، و از جهت آن که واجب اگر بالذات محتاج خواهد بود مستلزم امکان واجب است و همچنین در صفاتش، از جهت آن که ذات واجب موقوف است بر وجود این صفت یا عدم آن که هر دو موقوف است بر غیرش؛ و اصل ذات نیز موقوف بر غیر خواهد بود و لازم می آید امکانش. و این برهانست که شیخ ابوعلی سینا اعتماد بر آن نموده.

## مسألة ثامن عشر

در استحالة الم و لذت است<sup>۱</sup> بر خدای تعالیقال: و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية.<sup>۲</sup>

۴

این کلام نیز عطف است بر «زاید». پس بتحقیق که وجوب وجود مستلزم نفی لذت و الم است. بدان این را که لذت و الم گاهی می باشند از توابع مزاج! پس بتحقیق که لذت از توابع اعتدال مزاج است و الم از توابع سوء مزاج است، و این دو معنی صحیح در حق اجسام است. و ۸  
بتحقیق که ثابت شد از برای وجوب وجود این که خدای تعالی محال است جسم بودنش، پس لذت و الم از او مسلوب است.

و گاهی خواسته شده از الم ادراک منافی و از لذت ادراک ملایم،

پس الم به این معنی منتفیست از او، از جهت آن که واجب الوجود ۱۲  
ذاتیست که منافی نیست چیزی نسبت به او. و اما لذت به این معنی پس اتفاق نموده اند اوایل بر ثبوت آن از برای خدای تعالی از جهت آن که خدای تعالی مدرک اکمل موجودات است که ذات خودش باشد، پس ملتذ می شود.<sup>۳</sup> ۱۶

و مصنف - رحمه الله - گویا راضی به این قول بوده است که تخصیص داده استحاله را به لذت مزاجیه و این مذهب ابن نوبخت است و غیر او از متکلمین، الا آن که اطلاق لفظ ملتذ بر او مستدعی ۲۰  
اذن شرعی است.

۲. کشف المراد / ۲۹۵

۱. [الف - ۲۲۷]

۳. ن، م، - ملتذ

## مسألة تاسع عشر

در نفی معانی و احوال و صفات زایده، در اعیان است

۴ قال: و المعانی و الأحوال و الصفات الزائدة عیناً.<sup>۱</sup>

علامه - رحمه الله - گفته است در شرح خود [گفته] که رفته‌اند اشاعره به این که از برای خدای تعالی معانی قائمه به ذات هست که آن قدرت و علم و غیر اینهاست از صفات که مقتضی قدریت و عالمیت و حیثیت و غیر اینها از صفاتند. و ابوهاشم اثبات نموده احوال / \*الف/ ۱۶۹ / غیر معلومه چند را، و هر چند مثال این احوال معلوم نیست لیکن دانسته می‌شود بودن ذات واجب متّصف بر این صفات و احوال.

۱۲ و در شرح ملا علی واقع است که کلام مصنّف - رحمه الله - مفید این است که وجوب وجود نفی این معانی می‌کند به خلاف مذهب شیخ ابی الحسن اشعری [ب - ۲۲۷] که گفته خدای تعالی را معانی قائمه به ذات است که علم و قدرت و اراده و حیات و کلام و سمع و بصر است، و ایضاً وجوب وجود مفید نفی احوال است به خلاف ۱۶ مذهب ابی هاشم که گفته خدای تعالی را احوال نیست مثل عالمیت و قدریت و حیثیت و غیر اینها از صفات زایده در اعیان و گفته که معتزله نیز قایلند که از برای خدای تعالی صفات زایده در اعیان هست.<sup>۲</sup>

۲۰ و مصنّف - رحمه الله - نفی این امور همه نموده و گفته که وجوب

وجود نفی اینها همه می‌کند، از جهت آن که اگر این امور واجبند بالذات، تعدّد واجب لازم می‌آید و این باطل شده؛ و اگر ممکن بالذاتند و موجب اینها ذات واجب است، لازم می‌آید که واحد فاعل و قابل باشد و این باطل است؛ و اگر غیر این باشد لازم می‌آید افتقار<sup>۴</sup> واجب به غیر. و اعتراض نموده که ثابت شده امتناع امر واحد که فاعل و قابل باشد.

و علامه - رحمه الله تعالى - گفته است ایضاً به این نحو که جماعتی از معتزله اثبات کرده‌اند از برای خدای تعالی صفات زایده<sup>۸</sup> بر ذات را، و این مذاهب همه ضعیف است از جهت آن که وجوب وجود اقتضای نفی این امور می‌کند از جهت آن که خدای - تعالی - محال است که متّصف شود بر صفت زایده بر ذات خودش، خواه آن که بگردانیم آن را معنی یا حال یا صفت غیر این هر دو، از جهت آن که<sup>۱۲</sup> وجوب وجود اقتضای استغنا از کلّ چیز می‌کند، پس محتاج نیست در بودن قادریت به صفت قدرت و نه در بودن عالمیت به صفت علم و نه غیر این از معانی و احوال.

و بتحقیق که مقید شده در متن «صفات» به صفات زایده عیناً،<sup>۱۶</sup> یعنی در اعیان زاید باشند از ذات واجب الوجود، یعنی مثل صفات دیگر واجب که عین اویند و به اعتبار مغایرند نباشند، بلکه حقیقه زایده باشند. و نفی احوال معلّله و غیر معلّله در صدر کتاب مذکور شد.

## مسألة بیستم

۱ در این است که خدای تعالی

غیر مرئی و به دیده ادراک نمی شود

۴

قال: و الرؤية.<sup>۲</sup>

یعنی وجوب وجود نفی رؤیت واجب نیز نموده.<sup>۳</sup> بدان این را که اکثر عقلا رفته اند به امتناع / \*ب / ۱۶۹ / رؤیت حق - تعالی - و مجسمه تجویز نموده اند رؤیت او را از جهت آن که اعتقاد این است که خدا جسم است و اگر به تجرّد خدا اعتقاد داشته باشند جایز نیست رؤیت نزد ایشان نیز. و اشاعره مخالفت نموده اند با عقلا تماماً در این جا، و گفته اند که خدای تعالی با تجرّدش صحیح است رؤیتش.

۸

و دلیل بر امتناع رؤیت این است که وجوب وجود اقتضای تجرّد می کند و نفی می کند جهت و حیّز داشتن خدای تعالی را، پس منتفی می شود از او رؤیت بالضرور، از جهت آن که مرئی البته در جهتی خواهد بود که مشارّ الیه می شود به این نحو که در این جا است، یا آن که در مقابل است، یا آنچه در حکم مقابل باشد و چون که منتفیست متحیز بودن از خدای تعالی منتفیست از او رؤیت نیز.

۱۲

۱۶

قال: و سؤال موسى لقومه.<sup>۴</sup>

چون استدلال نمود مصنف - رحمه الله تعالی - بر نفی رؤیت

۲۰

۱. [الف - ۲۲۸]

۲. کشف المراد / ۲۸۶

۴. کشف المراد / ۲۹۷

۳. ن: نمود

شروع نمود در جواب از استدلال اشاعره. و ایشان احتجاج نموده‌اند از برای رؤیت به چندین وجه:

وجه اول: آن که موسی سؤال از پروردگار نمود رؤیت را، و اگر

ممتنع بود صحیح نبود سؤال موسی. <sup>۴</sup>

جواب از این مصنف - رحمه الله - گفته که: سؤال نمودن موسی از

جهت تبیین<sup>۱</sup> به قوم امتناع رؤیت بود، چون خدای تعالی فرموده از

زبان قوم که می‌گفتند: ﴿لَنْ نُّؤْمِنَ [لَكَ] حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ

الصَّاعِقَةُ﴾<sup>۲</sup> و قول او که گفته: ﴿اتَّهَلَكْنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَهَاءُ مِنَّا﴾.<sup>۳</sup> <sup>۸</sup>

قال: و النَّظَرُ لَا يَدُلُّ عَلَى الرَّؤْيَةِ مَعَ قَبُولِهِ التَّأْوِيلِ.<sup>۴</sup>

تقریر وجه ثانی از جهت ایشان این است که خدای تعالی حکایت

نموده از اهل جنت در باب نظر نمودن به خدا که گفته: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا

نَازِرَةً﴾ که در سوره قیامت که ﴿لَا اِقْسَمُ﴾<sup>۵</sup> است واقع است، و ﴿وَجُوهُ

يَوْمئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَازِرَةٌ و وجوه يومئذ باسرة تظننَّ<sup>۶</sup> أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً﴾<sup>۷</sup>،

یعنی روها<sup>۸</sup> در قیامت تازه و تابان و یا مسرور باشند، به خدای خود

نگرنده، یعنی مستغرق مثنوبات جلیله باشند که به ایشان عطا شده. و <sup>۱۶</sup>

ایضاً خواهد بود وجوه ترش که معلوم باشد که کرده خواهد شد به

۱. کذا

۲. بقره / ۵۵. نسخه‌ها: اخذتھم

۳. اعراف / ۱۵۵. نسخه‌ها: افتهلکنا

۵. قیامه / ۱

۴. کشف المراد / ۲۹۷

۷. قیامه / ۲۲-۲۵

۶. [ب - ۲۲۸]

۸. کذا

ایشان عقوبت به نحوی که شکننده مهره‌های پشت ایشان باشد. حاصل آن که به این نحو خواهد بود آن روز، و «نظر» مقرون به حرف «الی» افاده رؤیت می‌کند، پس باید بنا به استعمال «الی» دیده شود از جهت نظر کردن حقیقت است در گردانیدن حدقه نحو مطلوب از جهت رؤیت مرئی، و این متعذر است در حق حق - تعالی - از جهت آن که منتفیست از او جهت، پس باقی ماند که مراد مجاز باشد. و آن رؤیتیتست که معلول و مسبب این گردانیدن حدقه باشد، و منظور نظر حقیقیست که به معنی تحقیق امر حق و معرفت است. و استعمال لفظ سبب که گردانیدن حدقه است بر مسبب که رؤیت معنوی است از احسن وجوه مجاز است.

و جواب گفته شده از لزوم این توجیه و جزم به رؤیت به منع اراده این مجاز، از جهت آن که «نظر» اگر چه مقارن است به حرف «الی» لیکن افاده رؤیت نمی‌کند و از این جهت است که گفته می‌شود / \*الف / ۱۷۰ / که: نظر نمودم<sup>۱</sup> به هلال پس ندیدم آن را. و هرگاه معین نشد این معنی یعنی لزوم رؤیت از برای اراده رؤیت، ممکن است حمل آیه به معنی دیگر شود و آن این است که گفته شود که «الی واحد آلاء» است و معنی «ناظره» منتظره است، یعنی نعمت خدا منتظره است و در انتظار آن هستند. یا گفته شود که مضاف در این جا محذوف است یعنی «الی ثواب ربها ناظره».

گفته نشود که انتظار سبب غم است و آیه ایراد در این جا نموده

شده از جهت بیان خوبی و نشاط در جنت نه غم در نعمت خدا؛ از جهت آن که ما می‌گوییم در جواب که: سیاق آیه دلالت می‌کند بر تقدّم [الف - ۲۲۹] این حال، یعنی وجوه ناظره سابق است بر حالت استقرار اهل جنت در جنت و اهل نار در نار به دلیل قول خدای - ۴  
 تعالی - ﴿وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ تَنْظُرُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً﴾ یعنی متوقعند که کرده شود به آنها فعلی که آن فعل در شدّت و فظاعتش نحوی نماید مقرّ صاحبش را که داهیه و بلیه باشد که بشکند فقره ظهر<sup>۱</sup> آنها را. پس بتحقیق که در حال استقرار اهل نار در نار ایشان در این محنتند، و هرگاه این حالت سابق بر استقرار در مکان خود باشد خواهد بود این انتظار نعمت بعد از بشارت به آن باعث سرور و شکفتگی و مستدعی غم نمی‌گردد همچنین که انتظار اکرام ملک موجب سرور می‌شود اگر چه هنوز وقت حاضر نباشد، مثل این که انتظار عقاب بعد از انداز موجب ۱۲  
 غم و ترش رویی است.

قال: و تعليق الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الامكان.<sup>۲</sup>

این جواب از وجه ثالث است از برای اشعری. و تقریر احتجاج ایشان این است که حضرت حقّ - سبحانه و تعالی - معلق ساخت رؤیت را بر استقرار جبل، و استقرار جبل امر ممکن است از جهت آن که هر جسمی سکونش ممکن است، پس رؤیت ممکن است. ۱۶  
 و جواب این است که: در مضمون آیه که واقع شده اگر کوه مستقرّ ۲۰

۱. یعنی: ستون مهره‌های آنها را

۲. کشف المراد / ۲۹۸: علی استقرار

شود رؤیت حق - سبحانه<sup>۱</sup> - تعالی - رو<sup>۲</sup> می دهد استقرار کوه را در حال حرکت شرط فرموده اند، و استقرار جبل حال حرکت امر محالی است؛ پس دلالت بر امکان رؤیت نمی کند.

قال: و اشتراك المعلولات لا يدلّ على اشتراك العلل مع منع التعليل و الحصر.<sup>۳</sup>

این جواب از شبهه اشاعره است از طریق عقل که استدلال نموده اند به این شبهه بر جواز رؤیت حق - تعالی - تقریر شبهه این است که: متساویند جسم و عرض در اشتراک صحت رؤیت، و این حکم مشترک مستدعی علت مشترکه است. یعنی چون در رؤیت شریکند در علت آن نیز شریک خواهند بود؛ و اشتراک میان اینها نیست [ب - ۲۲۹] مگر در حدوث و وجود، و حدوث / \*ب / ۱۷۰ / صلاحیت علیّت ندارد از جهت آن که مرکب است از قید عدمی که مسبوق به عدم است، پس بنابراین عدمی خواهد بود حدوث، و امر عدمی باعث امر وجودی نمی شود لابد اصل وجود علت رؤیت خواهد بود، پس هر موجود صحیح است رؤیت آن، و الله - تعالی - موجود است پس مرئی می شود.

و این دلیل ضعیف است البته به چندین وجه:

اول: منع است ناظرین را رؤیت اصل جسم بلکه مرئی در آن لون و ضوء است نه غیر آن، پس هر موجودی مرئی نشد.

۲. الف: روی

۱. م: - سبحانه

۳. کشف المراد / ۲۹۸

دویم: منع این معنی که هر موجودی مشترکند در صحت رؤیت از جهت آن که رؤیت جوهر مخالف رؤیت عرض است، پس مشترک در رؤیت نیستند بلکه مختلفند، و علت اگر واحده باشد فعل امور مختلفه نمی‌کند.

۴

سیم: آن است که ما مسلم نداریم که صحت رؤیت که مذکور شد صحیح است<sup>۱</sup> صحت امر وجودی باشد، بلکه آن امر عدمی است، از جهت آن که جنس صحت رؤیت به معنی امکان است که معنی عدمی در آن بود و مذکور شد، پس محتاج به علت نیست.

۸

رابع: آن است که ما مسلم نداریم که معلول مشترک امر واحد مستدعی علت واحده مشترکه است، از جهت جواز اشتراک علل مختلفه در معلولات متساویه.

- خامس: این که مسلم نداریم حصر علت رؤیت را در حدوث و وجود؛ زیرا که عدم علم دلالت بر عدم علت دیگر نمی‌کند با وجود آن که قسم دیگر که علت امکان آن باشد مذکور است و جایز است تعلیل به این امکان اگر چه عدمی باشد، از جهت آن که صحت در رؤیت نیز عدمیست چون که ممکن است و امکان امر عدمی است. و ۱۲  
ایضاً صحت رؤیت با وجود آن که معنی آن امکان رؤیت گفته شده است در بعضی شروح، [و] در بعضی دیگر نیز تصریح شده [الف - ۲۳۰] که امر اعتباری است. و بعضی گفته‌اند تفسیر صحت رؤیت بما یصح به الرؤية است، پس مستفاد می‌شود به هر تقدیر که ۲۰

گفته‌اند که امر عدمی است.

سادس: این است که ما مسلّم نداریم که حدوث صلاحیت علیّت ندارد و بتحقیق که ما بیان کردیم این را که صحّت در رؤیت امر عدمی است، پس حدوث علّت آن رؤیت مثل صحّت می‌تواند شد با وجود آن که عدمی بودن حدوث مسلّم نیست، از جهت آن که عبارت است از وجود مسبوق به غیر نه مسبوق به عدم.

هفتم: این است که مسلّم نداریم که علّت رؤیت وجود تنها است، بلکه علّت / \*الف / ۱۷۱ / آن وجود به شرط امکان است یا به شرط حدوث که در واجب نیست، و شروط ممکن است که عدمی باشند.

هشتم: منع بودن وجود است مشترک از جهت آن که وجود هر چیزی نفس حقیقت آن چیز است به مذهب شما که اشعری هستید، چنانچه علامه - رحمه الله تعالى - در مناہج گفته: «قد بینا ان وجود کلّ ماهیة نفس حقیقتها و هو مذهب الاشعری، فکیف یصحّ ان یقال لا مشترک الاّ الوجود او الحدوث؟»<sup>۱</sup> لیکن علامه - رحمه الله - در شرح تجرید تصریح به این نحو ننموده و بدون این نحو مطلب تمام نمی‌شود. و بنابر فرض اشتراک وجود گفته شده که<sup>۲</sup> اگر تسلیم کنیم که وجود ما بین ممکن مشترک است، وجود واجب البتّه مخالف غیرش است از موجودات، از جهت آن که نفس حقیقت آن است و لازم نمی‌آید از بودن ماهیات علّت چیزی این که مخالف آن نیز علّت آن چیز باشد.

۱. مناہج الیقین / ۲۱۶

۲. ن: + و

نهم: منع وجود معلول است با وجود تحقق علت در واجب، از جهت آن که شاید مانعی باشد در رؤیت حق - تعالی - که آن مانع اصل ذات باشد یا صفتی باشد از صفات، یا آن که گفته شود که رؤیت موقوف است به شرطی که مقابله رآئی و مرئی است، و این ممنوع<sup>۴</sup> است در حق<sup>۱</sup> حق - تعالی - [ب - ۲۳۰] پس لازم نیست تحقق رؤیت.

### مسأله حادی و عشرون

#### در باقی صفات واجب است

قال: و علی ثبوت الجود.<sup>۲</sup>

این عطف است بر قول او که گفته «علی سرمدیته». یعنی وجوب وجود دلالت می کند بر سرمدیت واجب و بر ثبوت جود. بدان این را که جود افاده چیزی است که سزاوار باشد جهت مستفید بدون عوض<sup>۱۲</sup> یا مدح، پس اگر منظور عوض یا آن که جودی باشد که مستفید قابل این معنی نباشد جود نیست، و خدای تعالی افاده وجود نموده به ممکنات به نحوی که سزاوار است بدون عوضی و اخذ چیزی یا کسب صفتی حقیقیه یا اضافیه، پس او جواد است.<sup>۱۶</sup>

این است آنچه در بعضی شروح مذکور است لیکن علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته است که: جماعتی از اوایل نفی نموده اند غرض را از جواد، و این باطل است به نحوی که می آید بیانش در مبحث عدل. و در شرح حاج محمود قلمی شده: «سیدکر المصنّف<sup>۲۰</sup>

انّ لافعاله - تعالى - اعراضاً». و بعد از این گفته است که باید تفسیر نمود جود را به معنی که منافی غرض نباشد، و بعد از این مذکور نموده که: «هو ما ذكره المصنّف في شرح رساله مسألة العلم بقوله: و جوده - تعالى - فيضان الخير من غير بخلٍ و منع و تعويق على كلّ من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله، اذ هو بهذا التفسير لا يوجب أن لا يكون له - تعالى - غرض فيه ليكون هذا منافياً لما سيذكره من أن لافعاله - تعالى - اغراضاً».

#### قال: و الملك. ۱

یعنی وجوب وجود دلالت می کند بر بودن خدای تعالی ملک، از جهت آن که غنی از غیر است در ذات و در صفات حقیقیّه مطلقه و حقیقیّه مستلزمه اضافه و همه چیز محتاج به آنند، از جهت آن که هر چه ما عداى واجب است ممکن است و موجود به سبب اوست و از اوست همه چیز و مملوک او و مفتقر به اویند در تحقق ذات، پس او ملک است، / \*ب / ۱۷۱ / زیرا که ملک مستجمع این سه صفت است که یکی غنی بودن اوست از همه چیز؛ و دویم افتقار همه چیز در همه چیز است به او؛ سیّم بودن همه چیز است از او [الف - ۲۳۱] و او مالک است همه را، و وجوب وجود به این هر سه دلالت دارد.

قال: و التّمَام و فوقه.<sup>۱</sup>

و جوب وجود دلالت می کند بر بودن این که واجب الوجود تامّ است و فوق تامّ است. اما بودن او تامّ از جهت آن که او واحد است بر نحوی که سابق گذشت. و واجب است از همه جهت، و ممتنع است ۴  
تغیّر او و انفعال او و تجدد چیزی از برای او، و هر چه در شانش آن است که از برای واجب باشد از برای او بالفعل است. و اما بودن او فوق تامّ پس از جهت آن است که آنچه حاصل می شود از برای غیرش از کمالات پس از واجب استفاده نموده. ۸

قال: و الحقيقة.<sup>۲</sup>

یعنی وجوب وجود دلالت بر ثبوت حقیّت از برای خدای تعالی می کند. بدان این را که حقّ گفته می شود از برای ثابت مطلقاً و ثابت ۱۲  
دائم، و گفته می شود حقّ نیز بر حال قول و حال عقد، یعنی ما فی الضمیر هر گاه که با مقول و معتقد، یعنی آنچه خیر از او به نحوی داده می شود و اعتقاد داشته شده به آن مطابق باشند این هر دو، پس بر قول و امور قلبیه نیز گفته می شود حقّ هر گاه نسبت به مقول و معتقد ما ۱۶  
مطابق باشند. و این حال حقّ را صادق نیز می گویند لیکن به اعتبار نسبتی که به مقول و معتقد دارد و خدای تعالی واجب الثبوت و الدوام است که قابل عدم و بطلان نیست. پس ذات خدای تعالی احقّ است از کلّ اشیا و او محقّق کلّ حقیقت است. این است تحقیق علامه ۲۰

۱. کشف المراد / ۳۰۰

۲. کشف المراد / ۳۰۰: الحقیّة

در شرحش.

و در مناهج اليقين واقع شده که: «لَمَّا وَجِبَ ذَاتُهُ - تَعَالَى - وَصِفَاتُهُ لَمْ يَكُنْ لِلْقَدَمِ وَالبَطْلَانِ إِلَيْهِ سَبِيلٌ، فَذَاتُهُ أَحَقُّ مِنْ كُلِّ حَقٍّ».<sup>۱</sup> و این ثابت است که به غیر واجب بالذات همه نظر به ذات خود مستحق عدمند؛  
پس خدای - تعالی - مستحق حقیقت است فقط.

و ملأَ عبد الله یزدی در حاشیه تهذیب منطق ایراد نموده به این عبارت: «الخبر و الاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً، فإنّ المفاعلة من الطرفين، فمن حيث أنّه مطابق للواقع - بالكسر - سَمِيَ<sup>۲</sup> صدقاً، و من حيث [ب - ۲۳۱] أنّه مطابق له - بالفتح - يسمّى حقّاً. و قد يطلق الصدق و الحقّ على نفس المطابقة و المطابقة ايضاً».<sup>۳</sup>

و ارباب معانی و بیان را در تفسیر صدق و کذب سه مذهب است، چنانچه به تفصیل در مطول<sup>۴</sup> در اوایل کتاب در تنبیه فنّ اوّل که علم معانیست ایراد نموده مذهب مشهور و مذهب نظام و مذهب جاحظ را در این باب؛ فلیرجع الیه!

قال: و الخيرية.<sup>۵</sup>

یعنی وجوب وجود دلالت بر ثبوت وصف خیریت می کند از برای خدای تعالی به جهت آن که خیر عبارت است از وجود که کمال است، و شرّ عبارت است از عدم کمال چیزی از آن حیثیت که آن

۲. مصدر: يسمّى

۴. مطول / ۳۸

۱. مناهج اليقين /

۳. حاشیه ملا عبد الله /

۵. كشف المراد / ۳۰۰

مستحقّ عدم / \*الف/ ۱۷۲ / آن است، مثل ممکن که بالذّات اقتضای وجود نمی‌کند. و واجب الوجود محال است که معدوم شود از او چیزی از کمالات، پس راه ندارد در آن شریّت به وجهی از وجوه، پس او خیر محض است.

۴

### قال: والحكمة.<sup>۱</sup>

یعنی وجوب وجود اقتضا می‌کند که موصوف شود خدای تعالی به حکمت، از جهت آن که حکمت به معنی معرفت اشیا است. و گاهی اراده می‌شود به حکمت صدور چیزی بر وجه اکمل، و عرفانی نیست اکمل از عرفان و معرفت خدای تعالی، پس او حکیم است به معنی اوّل. و نیز از جهت آن که افعال خدای تعالی در غایت احکام و اتقان است و نهایت کمال پس او به معنی ثانی ایضاً حکیم است.

۱۲

### قال: والتجبر.<sup>۲</sup>

یعنی وجوب وجود مقتضی وصف الله - تعالی - است به جباریت، از جهت آن که وجوب وجود مقتضی استناد کلّ شیء است به سوی او، پس او جبر می‌کند آنچه بالقوه باشد به جانب فعل و تکمیل آن می‌نماید، مثل ماده را مجبور می‌کند به صورت، پس او جبار است از آن حیثیت که واجب الوجود است.

۱۶

قال: و القهر.<sup>۱</sup>

یعنی وجوب وجود مقتضی موصوف بودن خدای تعالی است به بودن او قهار، به معنی آن که قاهر است عدم را به وجود که معدوم را به غلبه موجود می سازد و تحصیل می کند. ۴

قال: و القيومية.<sup>۲</sup>

یعنی وصف خدای تعالی به بودن او واجب الوجود [الف - ۲۳۲] مقتضی وصف است به این که قیوم است به معنی آن که قائم به ذات خود است و مقیم و قائم کننده غیر است، از جهت آن که واجب الوجود اقتضای استغنای او از غیر می کند. و این است معنی قیام او بالذات؛ و این معنی مقتضی استناد غیر است به او و این است معنی این که مقیم است از برای غیر. ۱۲

قال: و اما الوجه و اليد و القدم و الرحمة و الكرم و الرضا و التكوين فراجعة الى ما تقدم.<sup>۳</sup>

رفته است ابوالحسن<sup>۴</sup> اشعری به این که ید صفتیست غیر قدرت، و وجه صفتیست مغایر وجود. و رفته است ابو عبدالله سعید به این که قدم صفتیست مغایر بقا و رحمت و کرم و رضا صفات مغایره اراده اند.<sup>۵</sup> و اثبات نموده اند جماعتی از حنفیه که تکوین صفت مغایر

۱. کشف المراد / ۳۰۱

۲. کشف المراد / ۳۰۱

۳. کشف المراد / ۳۰۱: اليد و الوجه

۵. م: اراده

۴. کذا / صحیح: ابوالحسن

قدرت است.

و تحقیق این است که این صفات راجع است به ما تقدّم از اوصاف،  
و در شرح ملامحمود واقع است که مراد از ید و اصبع و یمین و قدّم -  
به فتح قاف بنابر احتمال - عبارت از قدرت است. ۴  
و مراد از وجه ذات است، چون وارد است ﴿کلّ شیء هالک الا  
وجه﴾

و مراد از قدّم - به کسر قاف - / \* ب / ۱۷۲ / بقا است، و اولی آن  
است که به ازلیّت تفسیر شود. و مراد از رحمت کرم است. و از رضا  
اراده است، و از تکوین مضمون ﴿کن فیکون﴾ است. ۸

و در شرح ملامحمود واقع شده که مآل اوصاف مذکوره متن عاید  
بما تقدّم است، و دلیل گفته به این نحو که: «اذا المراد من الید و الاصبع  
و الیمین و القدم - به فتح القاف - القدرة، و من الوجه الذّات. کما دلّ ۱۲  
قوله تعالى: ﴿کلّ شیء هالک الا وجهه﴾<sup>۱</sup> و من القدم - بکسر القاف - علی  
ما قرّره الشّراح البقا. و الانسب عندی ان یقال انّ المراد منه ازلیّة التّی  
هی کونه - تعالى - سابقاً علی غیره، و نفی مسبوقیته<sup>۲</sup> - تعالى - لا وجوده  
- تعالى - فی الازل اذ التّعرّض فی بیان ازلیّه فی الزّمان أو الدّهر او غیر ۱۶  
ذلک یوجب أن یساوی غیره فی الوجود».

## فصل ثالث

در افعال خدای تعالی است

و در این [فصل] چندین مسأله است:

### [مسأله] اول

در اثبات حسن است و قبح که هر دو<sup>۱</sup> عقلی اند

قال: و الثالث: فی افعاله الفعل المتّصف بالزّائد، امّا حسن أو قبیح، و الحسن اربعة.<sup>۲</sup>

چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله - از اثبات خدای تعالی و بیان صفات او، شروع نمود در بیان عدلش و این که خدای تعالی حکیم است و نمی کند فعل قبیح و اخلال به واجب یعنی ترک واجب نمی کند. و ذکر و بیان آنچه متعلّق به این مطلب است از مسایل کرده و ابتدا نموده به قسمت افعال به حسن و قبیح، و بیان نموده که حسن و قبیح دو امر عقلیند، و این حکم متّفق علیه است میان معتزله.

۱۶

۲۰

و اما اشاعره پس بتحقیق که ایشان رفته‌اند به این که حسن و قبیح مستفادند از شرع، پس هر چه امر نموده شارع پس او حسن است و هر چه نهی نموده از آن پس آن قبیح است، و اگر شرع نمی‌بود حسن و قبیحی نمی‌بود. و اگر امر نماید خدای تعالی به آنچه نهی نموده از آن ۴ منقلب می‌شود قبیح به حسن.

و اوایل رفته‌اند که بعضی اشیا امور چندینند که بعضی از آنها حسند و بعضی قبیحند نظر به عقل عملی منسوب به عمل. و بتحقیق که تشنیع ابوالحسین بر اشاعره به اشیاء ردیّه بدی چند است ۸ که ذکر و بیانش در مواضع دیگر شده، و آنچه تشنیع نموده حقّ است، از جهت آن که قواعد اسلام جاری نیست به آنچه رفته است اشعریّه از تجویز قبايح بر خدای تعالی و تجویز اخلال به واجب از امور واجبه، و معلوم نیست که چگونه ممکن است ایشان را جمع میان این دو مذهب؟ ۱۲

بدان این را که فعل امور از متصوّرات ضروریّه است و تحدید نموده<sup>۱</sup> آن را ابوالحسین که فعل امری است که حادث شود از قادر، و چون که تحدید و تعریف نموده قادر را که چیزی است که صحیح است که بکند و صحیح است که نکند، پس لازم می‌آید دور که فعل به قادر معلوم و محدود می‌گردد و قادر به فعل نیز معلوم محدود می‌گردد با آن که فعل اعمّ است از آن که صادر [الف - ۲۳۳] شود از قادر یا غیر قادر. ۲۰

هرگاه دانستی این را پس فعل حادث یا آن است که موصوف نمی شود به امر زاید بر حدوثش - و آن مثل حرکت / \*الف / ۱۷۳ / ساهی و نایم است که [من] حیث لایشعر واقع می شود و در آن مدح و ذم نیست - یا موصوف می شود به امری، و این دو قسم است حسن می باشد و قبیح می باشد.

پس حسن چیزی است که متعلق نباشد به فعلش مذمتی و قبیح به خلاف این است؛ و حسن یا آن است که نیست از برای آن وصف زایدی بر حسنش - و آن مباح است، و رسم کرده شده مباح که مدح در فعل و ترک آن نیست - یا امری است که وصف زایدی بر حسن آن هست، و در این صورت یا آن است که مستحق مدح به فعلش هست و ذم به ترکش - این واجب است - یا مستحق مدح به فعلش هست و به ترکش مذمتی به متعلق نیست - این مندوب است - یا مستحق مدح است به ترکش و تارک آن را ممدوح می دانند و متعلق نیست به فعلش مذمتی، این مکروه است. پس منقسم شد حُسن به احکام اربعه: واجب و مندوب و مباح و مکروه، و با حرام اقسام حسنه و قبیحه به پنج عدد معدود می شود.

قال: و هما عقليان للعلم بحسن الاجسام و قبح الظلم من غير شرع.<sup>۱</sup>  
یعنی استدلال نموده شده بر این که حسن و قبیح اشیا دو امر عقلیست به چندین وجه:

اوّل: آن وجوه این است که ما می‌دانیم بالضروره حسن بعض اشیا را و قبح بعضی را، مثل حسن احسان و قبح ظلم بدون ملاحظه شرع. پس بتحقیق که هر عاقلی جزم می‌کند به حسن احسان و به مدح بر آن و به قبح بدی و ظلم و مذمت بر آن؛ این حکم ضروری است که قابل شک نیست. و این معنی مستفاد از شرع نیست، چنانچه براهمه و ملاحظه حکم به این نموده‌اند با وجود آن که ایشان معترف به شرع نیستند.

قال: و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً.<sup>۱</sup>

این وجه دویم است [ب - ۲۳۳] که دلالت می‌کند بر این که حسن و قبح اشیا عقلیند. و تقریرش این است که اگر حسن و قبح اشیا شرعی باشد نه عقلی، ثابت نمی‌شود نه شرعاً و نه عقلاً؛ و تالی باطل است ۱۲  
اجماعاً و مقدّم نیز مثل آن باطل است. بیان شرطیّت<sup>۲</sup> این است که ما اگر عقلاً ندانیم حسن اشیا را و قبح آنها را، حکم نمی‌توانیم نمود به قبح کذب؛ پس جایز است که واقع شود از خدای - تعالی -، و این باطل است. و ایضاً هرگاه خبر داده شود به حسن و قبح اشیا از قبل ۱۶  
شارع جزم به این خبر نمی‌توان نمود از جهت احتمال کذب، و از جهت جواز امر نمودن ما به قبیح و نهی ما از حسن از جهت انتفاء حکمت عقل بنابراین تقدیر.

۲. نسخه‌ها: شرطیه

۱. کشف المراد / ۳۰۳

قال: و لجاز التّعاكس.<sup>۱</sup>

آنچه علامه - رحمه الله - ایراد نموده / \*ب / ۱۷۳ / این است که آنچه رسیده به خاطر ما در حلّ کلام مصنّف - رحمه الله - این است که اگر نباشد حسن و قبح اشیا عقلی، البته جایز خواهد بود که واقع شود ۴  
تعاکس در حسن و قبح اشیا، به این نحو که آنچه توهم می شود حسن آن قبیح باشد و آنچه قبیح تصوّر می شود آن حسن باشد، و جایز است که مردم بسیار اعتقاد نمایند حسن و مدح کسی را که بدی نماید به کسی، و مذمت کسی را کنند که خوبی نماید به کسی نه عکس، ۸  
چنانچه عکس این محمود و<sup>۲</sup> از برای ما حاصل است. و چون که هر عاقلی می داند بطلان این را جزم می دانیم استناد قبح این اشیا را به قضایای عقلیه بدون اوامر و نواهی شرعیّه و عادات مردم.

قال: و يجوز التّفاوت فی العلوم لتفاوت التّصورات.<sup>۳</sup>

چون استدلال نموده مصنّف - رحمه الله - بنابر مذهب خودش که حسن و قبح اشیا عقلیند. شروع نمود به جواب از شبهه اشاعره. و ۱۶  
بتحقیق که احتجاج نموده اند اشاعره جهت مذهب خود که اگر حسن و قبح اشیا ضروری باشد [الف - ۲۳۴] پس تفاوت در ضرورت این مدّعا و تحصیل این مطلب و میان علم به زیادتى کلّ بر جزء نخواهد بود، و تالی باطل است به وجدان عقل، پس مقدّم نیز چنین است.  
و این شرطیّت<sup>۴</sup> ظاهر است از جهت آن که علوم ضروریّه تفاوت ۲۰

۱. کشف المراد / ۳۰۳

۲. م: - و

۳. کشف المراد / ۳۰۴

۴. م: شرطیه

ندارند در ظهور و خفا، و جواب منع عدم تفاوت و ملازمه است، از جهت آن که علوم ضروریّه تفاوت در نوع تصوّرات یعنی در خفا و ظهور دارند، پس قول او که: «و يجوز التّفاوت» الی آخر گفته اشعار مذهب اشاعره و التفات به این جواب است. ۴

قال: و ارتکاب اقل القبیحین مع امکان التخلّص.<sup>۱</sup>

این کلام صلاحیت آن دارد که جواب از دو شبهه باشد از اشاعره، یکی از دو شبهه این است که اگر کذب قبیح باشد هر آینه کذبی که موجب تخلّص نبی - صلی الله علیه و آله - باشد از بلیّه ظالم قبیح خواهد بود، و تالی باطل است از جهت آن که خوب است البته تخلیص نبی - صلی الله علیه و آله - پس مقدّم که قبح کذب باشد نیز باطل خواهد بود. ۱۲

دویم: این است که گفته اند اگر انسانی بگوید البته فردا کذبی خواهم گفت اگر خوب است و فایده وعده خود نمودن پس گفتن کذب خوب است، و اگر قبیح است پس صدق او قبیح است و کذب او خوب است. ۱۶

و جواب از این هر دو امر واحد است، و آن این است که: خلاص نمودن نبی - صلی الله علیه و آله - ارجح و اقوی است از صدق در این مقام، پس ترکش اقبح خواهد / \*الف / ۱۷۴ / بود از کذب، از جهت حصول مصلحت عظیمه. و ایضاً واجب است بر او ترک کذب در ۲۰

- و عده که فردا نموده، جهت آن که دو قبیح به فعل می آید، یکی عزم به قبیح و یکی دیگر فعل قبیح. و اگر ترک نماید کذب را تخلّف عزم به کذب و فعل آن هر دو نموده خواهد بود، و این هر دو وجه حسن است که به فعل آورده. و اگر می کرد یک قبیحی که فعل کذب بود به عمل آورده بود با عزم آن و در تخلّص نبی - صلی الله علیه و آله - که قسم اوّل بود ممکن است که نحوی توریه کند در کذب [ب - ۲۳۴] یا آن که لفظی بگوید بدون قصد در معنی آن کذب، و ایضاً آنچه مفسده بود به نحوی که حسن شود قبیح که گذشت در شبهه اشاعره غیر منفک است در صورت تخلّص نبی - صلی الله علیه و آله - از جهت آن که قبح کذب به اعتباری از آن منفک نمی شود و همچنین عدم انفکاک حسن تخلّص نبی - صلی الله علیه و آله - پس به دو اعتبار حسن و قبح هر دو در آن هست.

## قال: و الجبر باطل.<sup>۲</sup>

- این جواب از شبهه آخری است از برای اشاعره و این شبهه آن است که گفته اند که: جبر حق است، پس منتفیست حسن و قبح عقلی به جهت آن که اختیاری نیست عباد را. و بیان صدق مقدّم که جبر باشد خواهد آمد و جواب آن طعن در صغری است که گفته اند حق است جبر، و خواهد آمد بحث در آن نیز.

### مسأله ثانیه

در این است که خدای تعالی نمی‌کند قبیح را

و اخلال در امور واجبه از او متحقّق نمی‌شود<sup>۱</sup>

قال: و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن افعاله تعالی.<sup>۲</sup>

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس گفته‌اند معتزله که خدای

تعالی نمی‌کند قبیح را و او اخلال به واجب نیز نمی‌کند. و نزاع

نموده‌اند اشعریّه در این و اسناد داده‌اند قبایح را به خدای تعالی.<sup>۸</sup>

و دلیل بر آنچه معتزله اختیار نموده‌اند این است که از برای

خدای تعالی داعی هست به فعل حسن و صارف از فعل حسن نیست،

و از برای خدای تعالی نصارف از فعل قبیح هست و داعی نیست، و او

قادر است بر هر مقدوری و با وجود قدرت و داعی واجب است این<sup>۱۲</sup>

فعل. و بتحقیق که گفتیم این را از جهت آن که خدای تعالی غنیست و

محال است بر او حاجت، و او عالم است به خوبی حسن و بدی قبیح و

معلوم است بالضروره که عالم به قبیح که محتاج به آن نباشد از او

صادر نمی‌شود و عالم به حسن قادر بر آن هرگاه مفسده نداشته باشد<sup>۱۶</sup>

ایجاد آن می‌کند آن را.

و تحریر این / \*ب/ ۱۷۴ / مطلب این است که فعل نظر به ذاتش

نموده [الف - ۲۳۵] ممکن است و نظر به علّت نموده واجب است، و هر

ممکنی مستند به قادری از جهت آن که علّیت آن تمام می‌شود به<sup>۲۰</sup>

واسطه قدرت و داعی به امرش، پس هرگاه یافت شود این دو امر پس تمام می شود سبب ایجاد؛ و در صورت تمام شدن سبب واجب است وجود فعل.

۴ و ایضاً اگر جایز باشد از آن ذات فعل قبیح یا اخلال به واجب، رفع می شود اعتماد به وعده و وعید، از جهت آن که ممکن است تطرّق کذب بر این وعده و وعید، و جایز خواهد بود که اظهار معجزه خدای تعالی بر ید کاذبی، و این مفضی<sup>۱</sup> به شک در صدق قول انبیا می شود و ممتنع خواهد بود استدلال به معجزه بر آن. ۸

### مسألة ثالثة

در این است که خدای تعالی قادر است بر قبیح

۱۲ قال: مع قدرته عليه لعموم النسبة و لا ينافي الامتناع اللاحق.<sup>۲</sup>

رفته اند علماً کافّة به این که خدای تعالی قادر است بر قبیح مگر نظام. و دلیل بر آن این است که بتحقیق ما بیان کردیم عموم نسبت قدرت را به ممکنات، و امر قبیح نیز از جمله ممکنات است، پس در تحت قدرت مندرج خواهد بود. ۱۶

حجّت گفته اند از جهت عدم وقوع قبیح از خدای تعالی به این نحو که وقوع قبیح از خدای تعالی دلالت بر جهل یا حاجت او می کند، و این هر دو منتفیست از خدای تعالی.

۲۰ و جواب آن است که امتناع وقوع قبیح از خدای تعالی نظر به

۱. مفضی: منجز

۲. کشف المراد / ۳۰۶

حکمت است که تحقق قبیح موافق حکمت الهی نیست، پس امتناع تحققش امتناع لاحق است، و الا امکان اصلی ذاتی دارد و از این جهت تعقیب کرد که مصنف - رحمه الله - استدلال بر مراد را به امکان ذاتی که مشعر است بر جواب از شبهه که مر او راست ردش که مذکور شد ۴ این جا اگر چه ذکر نکرد آن را صریحاً.

### مسأله رابعه

- ۸ در این است که خدای تعالی می کند امور را از جهت غرضی  
 قال: و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه.<sup>۱</sup>  
 اختلاف نموده اند مردم یعنی رفته اند معتزله بر این که خدای تعالی می کند [ب - ۲۳۵] افعال را از جهت غرضی، و نمی کند چیزی را بدون فایده. و رفته اند اشاعره به این که افعال خدای تعالی محال است تعلیلش به اغراض و مقاصد.  
 و دلیل بر مذهب معتزله این است که هر فعلی معلل به فرضیست و الا عبث خواهد بود، و عبث قبیح است و الله تعالی محال است / \*الف/ ۱۷۵/ که از او فعل قبیح سرزند.  
 ۱۶ و احتجاج نموده اند مخالفین که فاعل فعل به سبب غرض و قصد، اگر کند ناقص است بالذات و مستکمل است به آن غرض و الله - تعالی - محال است بر آن نقصان.  
 ۲۰ و جواب این است که نقص لازم می آید اگر نفع و غرض عاید به

خدا شود، اما اگر غرض عاید به غیر خدا شود پس نقصی نیست، از جهت آن که ما می‌گوییم که خدای تعالی خلق عالم کرد از جهت نفع عالم، و در قرآن این نحو وارد است که دلیل جهت غرض می‌شود. قال: الله - تعالی - ﴿من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل﴾<sup>۱</sup> الاية.

۴

### مسألة خامسه

در این است که خدای تعالی<sup>۲</sup> اراده طاعت عباد دارد

و کراهت دارد معاصی را

۸

قال: و ارادة القبيح قبيحة و كذا ترك ارادة الحسن و الأمر و النهي.<sup>۳</sup>

مذهب معتزله این است که خدای تعالی اراده طاعت مؤمن و کافر نموده اعمّ از آن که واقع شود یا نه، و مکروه شمردن معاصی را به نحو [ی]. و اشاعره گفته‌اند که آنچه واقع می‌شود پس آن مراد است<sup>۴</sup> اعمّ از آن که طاعت باشد یا معصیت؛ و دلیل بر آنچه معتزله رفته‌اند دو وجه است:

۱۲

اول این است که خدای تعالی حکیم است و نمی‌کند فعل قبیح چنانچه گذشت، و اراده قبیح نیز قبیح است، و ایضاً ترک حسن قبیح و اراده ترک آن نیز قبیح است.

۱۶

وجه دوم: آن است که امر نموده خدا به طاعت و نهی نموده از معصیت، و حکیم امر می‌کند به آنچه اراده نموده باشد نه به آنچه مکروه او باشد، و نهی می‌کند از آنچه مکروه او باشد نه از آنچه اراده

۲۰

۲. م: - تعالی

۴. م: - است

۱. مائده / ۳۲

۳. کشف المراد / ۳۰۷

کند؛ پس اگر طاعت از کافر مکروه خدا باشد [الف - ۲۳۶] امر به آن نمی‌کند، و اگر معصیت مراد خدای تعالی باشد نهی از آن نمی‌کند و در این صورت اگر چنین بود بایست که کافر در حین کفر مطیع باشد، و عدم ایمان او در این صورت از جهت این خواهد بود که مطیع است و ۴ کرده است آنچه اراده نموده خدای - تعالی - از او و امتناع نموده از آنچه خدای تعالی نسبت به او مکروه شمرده، و این معنی باطل است قطعاً.

و در شرح اصفهانی واقع شده که: «قوله و الامر، عطف علی قوله: ۸ ترک، آی و کذا الامر بغیر المراد و النّهی عن المراد قبیح». و در شرح حاج محمود واقع شده: «و الامر بما لا یراد من الشیء<sup>۱</sup> قبیح، و کذا النّهی عمّا یراد ایضاً». پس تفسیر و الامر و النّهی این متن را نموده‌اند به این معنی که امر نمودن عباد را به خلاف آنچه خواهد و نهی از ۱۲ آنچه خواهد، نسبت به خدای تعالی قبیح است.

قال: بعض الافعال مستندة الينا و المغلوبية غير لازمة و العلم تابع.<sup>۲</sup>  
 چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله<sup>۳</sup> - از<sup>۴</sup> استدلال شروع نمود در ۱۶ ابطال حجج خصم، و این حجج<sup>۵</sup> سه تا ست  
 اوّل: آن است که گفته‌اند خدای تعالی فاعل کلّ موجودات است، پس قبایح مستند است به او و به اراده او است.

۲. کشف المراد / ۳۰۷

۴. م: - از

۱. م: الشر

۳. ن، الف: - رحمه الله

۵. م: حجّ

و جواب / \*ب / ۱۷۵ / آن است که: خواهد مذکور شد در بعد که بعض افعال مستند به ما عباد است.

دویم: این است که خدای تعالی اگر اراده می کرد از برای کافر طاعت را و کافر خلاف آن معصیت می نمود به خلاف اراده خدا لازم می آید که خدای تعالی مغلوب باشد، از جهت آن که هر کسی که مراد خود را به فعل می آرد او غالب است.

جواب این است که: مغلوبیت لازم نیست از جهت آن که خدای تعالی اراده طاعت نمود از عبد بر سبیل اختیار، و این متحقق می شود به اراده مکلف، و اگر اراده می نمود خدای تعالی ایقاع طاعت را از کافر مطلق خواه آن که از اختیار و عدم اختیار که به نحو جبر باشد البته واقع [ب - ۲۳۶] می شد.

سیم: این است که گفته اند که آنچه علم داشته خدای تعالی در ازل به وقوع آن، واجب است وقوعش، و آنچه دانسته است عدم آن را ممتنع است؛ پس هرگاه علم داشته عدم وقوع طاعت را از کافر محال است اراده آن از کافر و الاً اراده آنچه ممتنع است نموده خواهد بود

و جواب آن است که: علم تابع معلوم است، و اصل علم اثر در امکان و امتناع فعل نمی کند چنانچه تقریر این سابق گذشت.

## مسأله ششم

## در این است که ما فاعل فعلیم

قال: و الضرورة قاضية باسناد افعالنا اليها.<sup>۱</sup>

۴

در شرح بهشتی واقع است که این منافاتی با اسناد کل به خدای تعالی ندارد، به جهت آن که ممکن است که خدای تعالی قدرت و اراده جهت عبد ایجاد نموده باشد که این قدرت و اراده موجد افعال باشد و این موافق گفته اکثر عقلا و نقل از کتاب و سنت است، و آنچه واقع شده که «لا جبر و لا تفویض»<sup>۲</sup> هست و علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته اختلاف نموده اند عقلا در این جا آنچه رفته اند به آن معتزله این است که عبد فاعل افعال و مختار نفس خود است، و اختلاف نموده اند میان خود در این جا نیز؛ پس گفته است ابوالحسین که علم به این ضروری است، و این حق است، چنانچه مصنف - رحمه الله - چنین دانسته و دیگران گفته اند که ضروری نیست استدلالی است. -

و اما جهم بن صفان<sup>۳</sup> پس بتحقیق گفته است که خدای تعالی موجد افعال عباد است و اضافه به عباد مجاز است، پس اگر کسی گوید که فلان نماز کرد و روزه گرفت به منزله آن است که بگوید که بلند شد در قامت یا فربه / \*الف/ ۱۷۶ / شد.

۱. کشف المراد / ۳۰۸ : باسناد

۲. اصول کافی ج ۱ / ۱۶۰ . توحید / ۳۶۲ و بحار الانوار ج ۵ / ۱۷

۳. کذا . م : صفات . صحیح : صفوان

و گفته است ضرار بن عمر و نجّار و حفص الفرد و ابوالحسن<sup>۱</sup> الاشعري که خدای تعالی محدث افعال است و عبد مکتسب است و [الف - ۲۳۷] قدرتی جهت عبد قرار نداده در فعل، بلکه قدرت و مقدور واقع است بقدره الله - تعالی - و این اقتران به عبد کسبی است. ۴

و تفسیر نموده قاضی ابوبکر باقلانی کسب را به این که ذات فعل واقع است به قدرت خدای تعالی و بودن آن فعل طاعت و معصیت به این نحو است که دو صفتند که واقعند به قدرت عبد، یعنی کسب آنچه ذات آن را خدا خلق نموده عبد می نماید به نحوی که موصوف به این صفت طاعت و معصیت می شود. ۸

و در شرح مواقف واقع است که: تعلق قدرت خدا به اصل فعل است، و قدرت عبد متعلق به صفت است؛ یعنی به طاعت و معصیت و غیر اینها هم به این نحو است از اوصاف چندی که خدای - تعالی - موصوف به آنها نمی شود، مثل طپانچه زدن به یتیم جهت تأدیب، یا این را از جهت آن که ذات لطم<sup>۲</sup> واقع است به قدرت خدای تعالی و تأثیر او - عظم شأنه - پس گونش به قدرت خدای تعالی است، به این معنی که ذات و اصل طپانچه زدن با خداست و اما بودن به صفت ایذاء و تأدیب که باعث معصیت است یا نه به سبب قدرت عبد و تأثیر او است. ۳. ۱۲ ۱۶

و در شرح ملأ علی واقع است در بیان کسب عبد که: «و المراد بکسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناک منه تأثیر أو ۲۰

۲. لطم: سلی، طپانچه

۱. کذا/ صحیح: ابوالحسن

۳. بنگرید: المواقف / ۳۱۲

مدخل فی وجوده سوی کونه محلاً.<sup>۱</sup> یعنی به غیر محلیت حیّزی ندارد.<sup>۲</sup>

و گفته است ابواسحق از اشاعره که فعل واقع می شود به مجموع

قدرتین یعنی قدرت خدا و عبد.<sup>۴</sup>

و مصنّف - رحمه الله - گفته است که ضروری است فعل عبد از

جهت آن که ما می دانیم فرق میان حرکت حیوان که اختیاری است و

حرکت حجر هابط که بدون اختیار است، و منشأ فرق اختیار است

در حیوان و عدم اختیار در حجر است [ب - ۲۳۷].<sup>۸</sup>

قال: والوجوب للدّاعی لا ینافی القدرة کالواجب.<sup>۳</sup>

چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله - از تقریر مذاهب شروع نمود

در جواب از شبهه های خصم. و تقریر شبهه اولی این است که: در<sup>۱۲</sup>

وقت صدور فعل از مکلف یا آن است که مقارن تجویز لا صدور است

یا مقارن امتناع لا صدور است، یعنی یا ممکن است به فاعل ترک فعل

یا ممکن نیست. و ثانی که ترک فعل ممکن او نیست مستلزم جبر

است؛ و اوّل که ترک / \*ب / ۱۷۶ / فعل ممکن است یا آن است که<sup>۱۶</sup>

ترجیح دارد صدور فعل بر لا صدور از جهت مرجّحی یا آن که واقع

است بدون مرجّح؛ و ثانی مستلزم ترجیح احد طرفی ممکن است

بدون مرجّحی و این محال است؛ و اوّل که به سبب مرجّحی ترجیح

دارد مستلزم تسلسل است یا آن که باید منتهی شود به چیزی که<sup>۲۰</sup>

۲. م، الف :- یعنی به ... ندارد

۱. شرح التجرید / ۳۴۱

۳. کشف المراد / ۳۰۸

واجب است به آن چیز ترجیح، و این منافی قدرت و تقدیر است بلکه مستلزم جبر است.

و جواب این است که: فعل نظر به قدرت عبد ممکن است، ولیکن واجب است نظر بر آنچه داعی آن فعل است. و در شرح حاج محمود واقع است که واجب شده در این صورت فعل به اراده فاعل مثل آن که قادر حقیقی به اراده خود<sup>۱</sup> فعلش واجب می شود و منافی آن قدرت این وجوب نیست. و این مستلزم جبر نیست پس بتحقیق که هر قادری واجب است از او اثر در نزد وجود داعی همچنین که در حق واجب - تعالی - پس این دلیل در حق واجب تعالی، نیز جاری است.

و وجه تخلص این است که ما ذکر نمودیم که با داعی واجب است و این معنی ترجیح بلا مرجح را و جبر را مستلزم نیست با وجود آن که این غیر مسموع است از اکثر ایشان از این حیثیت که خود تجویز نموده اند از قادر ترجیح احد مقدور [الف - ۲۳۸] را بر آخر بدون مرجحی. و به این کلام جواب داده اند از شبهه ای که ایراد نموده اند فلاسفه بر ایشان، و معلوم نیست که این جواب را چون است که خصم قائلند در آن جا و در این جا قائل نیستند.

قال: و الایجاد لا یستلزم العلم الا مع اقتران القصد فیکفی الاجمالی.<sup>۲</sup>  
این جواب از شبهه اخری است از برای ایشان که افعال فعل عباد نیست. و تقریر شبهه این است که: عبد هرگاه موجد افعال نفس خود

- باشد پس در این صورت عالم به آن افعال خواهد بود، و تالی که عالم بودن به افعال خود است باطل است، پس مقدّم که موجود بودن افعال است از او نیز باطل است. و شرطیّت<sup>۱</sup> ظاهر است. و امّا بیان<sup>۲</sup> بطلان تالی این است که ما حال حرکت می‌کنیم به حرکات جزئیّه چند که تعقل آن جزئیّات مفصّلاً نمی‌کنیم اگر چه قصد حرکت از مبدأ تا منتهی ما می‌کنیم هر چند جزئیّات آن را قصد نمی‌کنیم.
- و جواب این است که: ایجاد مستلزم علم نیست از جهت آن که فاعل بتحقیق که صادر می‌شود از او فعلی به مجرد طبع مثل احتراق نار بدون علم، پس لازم نمی‌آید از نفی علم نفی ایجاد، بلی ایجاد با قصد مستلزم علم است لیکن علم اجمالی کافیهست در آن، و این حاصل است در حرکات جزئیّه ما بین مبدأ و منتهی.

قال: مع الإجماع يقع مراده تعالى.<sup>۳</sup>

- این جواب از شبهه آخری است از برای ایشان. و تقریر شبهه /الف/ ۱۷۷/ آن است که: عبد اگر قادر باشد بر فعل لازم می‌آید اجتماع دو قادر بر مقدور واحد، و این باطل است، پس مقدّم مثل این<sup>۱۶</sup> است. بیان شرطیّت<sup>۴</sup> این است که خدای - تعالی - قادر است بر هر مقدوری، پس اگر عبد قادر باشد بر چیزی قدرت خدا و قدرت عبد هر دو جمع می‌شود. و امّا بطلان تالی پس از این جهت است که اگر اراده کند خدای - تعالی - ایجاد آن را و عبد اراده [ب - ۲۳۸] کند اعدام<sup>۲۰</sup>

۱. نسخه‌ها: شرطیه

۲. م. - : بیان

۴. نسخه‌ها: شرطیه

۳. کشف المراد / ۳۰۹

آن را پس یا هر دو مراد باید به فعل آید یا هر دو آن معدوم شود، یعنی وجود و عدم هر دو معدوم شود، و لازم می آید از این اجتماع نقیضین. و اگر مراد احدهما به فعل آید بدون مراد دیگری لازم می آید ترجیح بدون مرجّحی. ۴

و جواب این است که: اگر خدای - تعالی - اراده نماید احد طرفین را آن به فعل می آید، چون اراده او اقوی است از قدرت و اراده عبد، و این وجه ترجیح است، و این دلیل را اخذ نموده اند بعض اشاعره از دلیلی که استدلال نموده اند به آن متکلمون بر وحدانیّت خدا و در آن جا چون قدرت دو اله را مساوی فرض نموده اند متمشّی<sup>۱</sup> می شود، اما در این جا نمی شود. ۸

## ۱۲ قال: و الحدوث اعتباری.<sup>۲</sup>

این جواب از شبهه دیگر است از قدمای اشاعره، و آن این است که: فاعل باید خود مخالف فعلش باشد در جهتی که به سبب آن جهت متعلّق می شود فعل او به امری از اموری، آن جهت تعلّق حدوث است و ما - عبد - نیز محدثیم، پس جهت تعلّق واحد است، و در این صورت جایز نیست که ما به فعل آریم حدوث را. ۱۶

و جواب این است که: فاعل مؤثر در حدوث نیست از جهت آن که حدوث امر اعتباری است که زاید بر ذات است و الاّ تسلسل می شد اگر حدوث موجود خارجی می بود؛ زیرا که حدوث را که ۲۰

۱. متمشّی: جاری

۲. کشف المراد / ۳۱۰

حادث می نمود، پس آن حدوث حدوثی داشت و همچنین الی غیر  
النهاية می رفت و تسلسل می شد.

تقریر دیگر این است که اگر عباد فاعل باشند در حدوث پس  
مخالفت میان عبد و فعلش نخواهد بود، و در امور عامّه گذشت در  
بحث علّت و معلول که واجب است مخالفت میان معلول و علّت به  
حسب ماهیّت نوعیّه باشد از جهت امتناع احتیاج شیء بر نفسش، پس  
عبد علّت در فعل حادث مثل باعث احداث نمی تواند شد مطلقاً، از  
جهت آن که [الف - ۲۳۹] وجه علّت / \*ب / ۱۷۷ / مصحّحه از برای  
تعلّق علّیت حدوث است این جا؛ زیرا که تأثیر نیست او را در وجود یا  
نفس ماهیّت، پس تأثیر در حدوث وجود خواهد بود در ماهیّت، پس  
اگر از عبد فعلی سرزند حادث<sup>۱</sup> باید نباشد، و این باطل است.

و حاصل کلام آن که مصنّف - رحمه الله تعالی - اشاره به جواب  
این شبهه نموده به قول خود که: «والحدوث» الی آخره، یعنی ممتنع  
است صدور حدوث امری از ما عباد به نحوی که گذشت.

و قدمای از اشاعره گفته اند که: فاعل واجب است که مخالفت با  
فعل خود داشته باشد از جهتی که متعلّق است فعل او به آن جهت که  
حدوث و امکان است و ما عباد همه محدثیم پس جایز نیست فعل  
حدوث از ما؛ جواب مصنّف گفته که: فاعل اثر در حدوث که امر  
اعتباری است نمی کند و الاّ موجب تسلسل می شد.

و جواب آن نیز در شرح حاج محمود واقع شده: امّا اولاً این که ما

مسلم نداريم که فاعل بايد که مخالفت داشته باشد با فعلش، چنانچه حرارت احداث حرارت می کند؛ ثانياً اين است که فاعل اثر در حدوث نمی کند چون امر اعتباری است و امر وجودی زايد بر ذات نیست و الا هر حدوثی حدوثی می داشت، و لازم بود تسلسل، بلکه اثر در ماهيت اگر تواند نمود می کند، يعنی آن را موجود می کند و نیست او در حدوث مؤثر.

۸ قال: و امتناع الجسم لغيره.<sup>۱</sup>

این جواب از شبهه آخری است از ایشان. و تقریرش این است که: اگر ما عباد فاعل باشیم در احداث، صحیح خواهد بود از ما احداث جسم از جهت وجود علت مصححه از برای تعلق علت آن که حدوث است.

و جواب آن است که: جسم ممتنع است حدوثش از مانه به جهت حدوث تا آن که مستلزم تعمیم امتناع باشد، بلکه علت ممتنع بودن صدور جسم این است که چون ما جسمیم و جسم اثر در جسم نمی کند - چنانچه گذشت در امور عامه [ب - ۲۳۹] سابقاً - پس علت وجود جسم نمی توانیم شد.

قال: و تعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة.<sup>۲</sup>

این جواب از شبهه آخر است که ذکر نموده اند قدمای ایشان، و

۱. کشف المراد / ۳۱۰

۲. کشف المراد / ۳۱۰

آن این است که: اگر ما فاعل در افعال باشیم باید آنچه اولاً به فعل آوردیم ثانیاً نیز توانیم نمود از همه جهات بدون اختلاف از جهت وجود قدرت و علم و قصد در افعال، و تالی باطل است پس مقدم نیز مثل آن باطل است. بیان بطلان تالی این است که ما قدرت نداریم که ۴ کتابت کنیم در زمان ثانی مثل آنچه کتابت نموده‌ایم در زمان اول، از همه<sup>۱</sup> جهت، بلکه لابد است از تفاوت در میان اینها در وضع حروف و مقادیرش.

و تقریر جواب این است که بعضی / \*الف/ ۱۷۸ / افعال صادر ۸ می‌شود از ما در زمان ثانی مثل آنچه صادر می‌شود در زمان اول از حرکات و افعال، و بعضی متعذر است از ما نه آن که ممتنع باشد، بلکه چون احاطه کلیه به آنچه ما کرده‌ایم اولاً نشده و مقادیر حروف مضبوط نیست پس صادر نمی‌شود از ما مثل اول مگر به طریق اتفاق. ۱۲

قال: و لانسبة فی الخیرة بین فعلنا و فعله تعالی<sup>۲</sup>.

این جواب از شبهه آخری است از ایشان - یعنی اشاعره - و بیان آن این است که: گفته‌اند که اگر عبد فاعل باشد مَرایمان را خواهد بود ۱۶ بعض افعال عبد بهتر از افعال خدای - تعالی - از جهت آن که ایمان که فعل ماست از قرده - که بوزینه است - و از خنزیر - که خوک است - و فعل خداست بهتر است، و تالی یعنی بهتر بودن فعل ما باطل است به اجماع، پس مقدم که عبد فاعل بودن مثل آن باطل است. ۲۰

- و جواب این است که: نسبت خیریت در این جا منتفی است، از جهت آن که اگر شما خواسته‌اید که ایمان خیر است این که انفع است، پس این نیست چنین از جهت آن که [الف - ۲۴۰] ایمان امر شاقیست که مضرّ است بر بدن و در آن خیر عاجل نیست. و اگر خواسته شده از ۴ بهتر بودن ایمان این که بهتر است از جهت آن که در ایمان متحقق است استحقاق مدح و ثواب به خلافِ قرده و خنازیر، پس در این صورت ایمان خودش خیر بنفسه نخواهد بود، بلکه خیر در چیزی است که ایمان باعث آن شده و مؤدّی آن است از فعل خدای - تعالی - ۸ به عبد که آن مدح و ثواب است، و در این صورت مدح و ثواب که به سبب ایمان است بهتر و انفع خواهد بود از برای عبد از قرده و خنزیر، لیکن این هر دو یعنی ثواب و قرده از فعل خدا است.
- بدان این را که این شبهه بسیار رکیکی است، و ایراد نموده مصنف ۱۲ - رحمه الله - در این جا از جهت آن که بعضی ثنویه ایراد نموده‌اند این شبهه را بر ضرار بن عمرو، پس اذعان نموده و التزام جبر از این جهت کرده و گفته است که عباد فعلی نمی‌کنند، و همه از خدا است.

قال: والشكر على مقدمات الايمان.<sup>۱</sup>

- این کلام مصنف - رحمه الله - جواب از شبهه آخری است از اشاعره که گفته‌اند: اگر عبد فاعل ایمان باشد البتّه به ما واجب نیست ۲۰ که شکر خدای - تعالی - بکنیم به جهت ایمان که فعل خود است، و

تالی که عدم وجوب شکر خدای - تعالی - باشد این جا باطل است  
/ \*ب / ۱۷۸ / به اجماع، پس مقدّم مثل آن باطل خواهد بود. و  
شرطیت<sup>۱</sup> ظاهر است که شکر نمودن غیر از جهت فعل خود صورت  
ندارد.

۴

و جواب آن است که: شکر به جهت ایمان نیست بلکه از جهت  
مقدّمات ایمان است که ما را معرفت و توفیق ایمان داد و قدرت به  
شرایط ایمان میسر کرد.

۸

قال: و السّمع متأوّل و معارض بمثله و التّرجیح معناً.<sup>۲</sup>

این جواب از شبهه سمعیّه نقلیه [ای] است که ایراد نموده‌اند  
جهت اثبات جبر، و به آن متمسک شده‌اند و [ب - ۲۴۰] مبین قدری  
شده این جا به طریق اجمال.

۱۲

و تقریرش این است که: اشاعره گفته‌اند که بتحقیق وارد شده در  
قرآن چیزی که دلالت بر جبر می‌کند کقوله - تعالی - ﴿اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ  
شَیْءٍ﴾<sup>۳</sup>، و ﴿اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>۴</sup> و کلمه «ما» را مصدریّه گرفته‌اند  
نه موصوله، یعنی و عملکم ﴿وَ خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ﴾<sup>۵</sup> و ﴿مَنْ يَّرِدْ اَنْ  
يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾<sup>۶</sup> که جمیع ظاهراً دلالت بر جبر دارد.

۱۶

و جواب این است که: این آیات متأوّل‌اند و بتحقیق که علما  
تاویلات اینها را در کتب خود نقل نموده‌اند. و ایضاً این آیات

۱. نسخه‌ها: شرطیه

۲. کشف المراد / ۳۱۱

۴. صافات / ۹۶

۳. زمر / ۶۲

۶. انعام / ۱۲۵. نسخه‌ها: یرد الله

۵. بقره / ۷

معارضند به آیات دیگر، پس اصحاب ما به ده وجه رفع این شبهه و جواب آن را ایراد نموده‌اند.

یکی از آن وجوه: آیات است واقع در قرآن که معارض آیات مذکوره است و اضافه شده است فعل به عبد در اینها، مثل قول خدای - تعالی - در باب جمعی که تغییر تورات می‌دادند گفته: ﴿فویل للّٰذین یکتبون الکتاب بایدیم﴾<sup>۱</sup>، ﴿ان یتّبعون الاّ الظّنّ﴾<sup>۲</sup>، ﴿حتّٰی یغیّروا ما بانفسهم﴾<sup>۳</sup>، ﴿بل سوّلت لکم انفسکم﴾<sup>۴</sup>، ﴿فطوّعت له نفسه﴾<sup>۵</sup>، ﴿من یعمل سوءاً یجز به﴾<sup>۶</sup>، ﴿کلّ امریء بما کسبّ رهین﴾<sup>۷</sup>، ﴿کلّ نفس بما کسبت رهینة﴾<sup>۸</sup>، ﴿ما کان لی علیکم من سلطان الاّ ان دعوتکم فاستجبتم لی﴾<sup>۹</sup>، الی آخره.

دویم: آیات دالّه بر مدح مؤمنین به سبب ایمان و مذمت کفار به سبب کفر ایشان و وعد و وعید به سبب ایمان و کفر ایشان است که قوله - تعالی - ﴿الیوم تجزی کلّ نفس بما کسبت﴾<sup>۱۰</sup>، ﴿الیوم تجزون ما کنتم تعملون﴾<sup>۱۱</sup>، ﴿و ابراهیم الذی وفی﴾<sup>۱۲</sup>، ﴿و لاتزر وازرة وزر اخری﴾<sup>۱۳</sup>، ﴿لتجزی کلّ نفس بما تسعی﴾<sup>۱۴</sup>، ﴿هل تجزون الاّ ما کنتم تعملون﴾<sup>۱۵</sup>، ﴿من

۱. بقره / ۷۹

۲. انعام / ۱۱۶

۳. رعد / ۱۱

۴. یوسف / ۸

۵. مائده / ۳۰

۶. نساء / ۱۱۰

۷. مدثر / ۳۸

۸. غافر / ۱۷

۹. ابراهیم / ۲۲

۱۰. آل عمران / ۷۹

۱۱. آل عمران / ۱۸۵

۱۲. آل عمران / ۱۸۵

۱۳. آل عمران / ۱۸۵

۱۴. آل عمران / ۱۸۵

۱۵. آل عمران / ۱۸۵

جاء بالحسنة فله عشر امثالها<sup>۱</sup>، ﴿و من اعرض عن ذكرى﴾<sup>۲</sup>، ﴿اولئك الذين اشتروا الحياة الدّنيا﴾<sup>۳</sup>، ﴿انّ الذين كفروا بعد ايمانهم﴾<sup>۴</sup>.

ثالث: آیات است که دالّه است بر تنزیه افعال خدای - تعالی - از مشابهت [الف - ۲۴۱] با افعال ما در تفاوت و اختلاف و ظلم که خدای - تعالی - ظلم نمی کند و در افعال ما ظلم هست مثل قوله - تعالی - :  
 /الف/ ۱۷۹ / ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾<sup>۵</sup>، ﴿الذى احسن كلَّ شيء خلقه﴾<sup>۶</sup> و کفر نیست امر خوبی و همچنین فعل ظلم ﴿و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الاّ بالحق﴾<sup>۷</sup>، ﴿انّ الله لا يظلم مثقال ذرّة﴾<sup>۸</sup>، ﴿و ما ربك بظلام للعبيد﴾<sup>۹</sup>، ﴿و ما ظلمناهم﴾<sup>۱۰</sup>، ﴿لا ظلم اليوم﴾<sup>۱۱</sup>، ﴿و لا يظلمون فتيلًا﴾<sup>۱۲</sup>.

رابع: آیات دالّه بر ذمّ عباد است بر کفر و معاصی و توبیخ ایشان بر این دو امر مثل قوله - تعالی - : ﴿كيف تكفرون بالله﴾<sup>۱۳</sup>، ﴿و ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى﴾<sup>۱۴</sup>، ﴿و ماذا عليهم لو آمنوا﴾<sup>۱۵</sup>، ﴿ما منعك ألاّ تسجد﴾<sup>۱۶</sup>، ﴿فما لهم عن التّذكرة معرضين﴾<sup>۱۷</sup>، ﴿لم تلبسون الحقّ بالباطل﴾<sup>۱۸</sup>،

- |                              |                   |
|------------------------------|-------------------|
| ۱. انعام / ۱۶۰               | ۲. طه / ۱۲۴       |
| ۳. بقره / ۸۶                 | ۴. آل عمران / ۹۰  |
| ۵. ملک / ۳                   | ۶. سجده / ۷       |
| ۷. حجر / ۸۵. نسخه ها: السماء |                   |
| ۸. نساء / ۴۰                 | ۹. احقاف / ۳      |
| ۱۰. هود / ۱۰۱                | ۱۱. غافر / ۱۷     |
| ۱۲. اسراء / ۷۱               | ۱۳. بقره / ۲۸     |
| ۱۴. اسراء / ۸۴               | ۱۵. نساء / ۳۹     |
| ۱۶. اعراف / ۱۲. نسخ: أن لا   |                   |
| ۱۷. مدثر / ۴۹                | ۱۸. آل عمران / ۷۱ |

﴿لم تصدّون عن سبيل الله﴾<sup>۱</sup>.

خامس: آیات دالّه بر تهذیب و تخیر است که قوله - تعالی - : ﴿فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر﴾<sup>۲</sup>، ﴿اعملوا ما شئتم﴾<sup>۳</sup>، ﴿لمن شاء منکم أن يتقدّم أو يتأخّر﴾<sup>۴</sup>، ﴿فمن شاء ذکره﴾<sup>۵</sup>، ﴿فمن شاء اتّخذ الى ربّه سبيلاً﴾<sup>۶</sup>، ﴿فمن شاء اتّخذ الى ربّه ما بآ﴾<sup>۷</sup>، ﴿سيقول الّذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا و لا ابأؤنا﴾<sup>۸</sup>، ﴿و قالوا لو شاء الرّحمن ما عبدناهم﴾<sup>۹</sup>.

سادس: آیات دالّه بر مسارعه به افعال پیش از فوت آنها مثل قول خدای - تعالی - ﴿و سارعوا الى مغفرة من ربّکم﴾<sup>۱۰</sup>، ﴿اجیبوا داعی الله﴾<sup>۱۱</sup>، ﴿استجیبوا لله و للرّسول﴾<sup>۱۲</sup>، ﴿و اتّبعوا احسن ما انزل الیکم﴾<sup>۱۳</sup>، ﴿و انیبوا الى ربّکم﴾<sup>۱۴</sup>.

السابع: آیات چندی است که ترغیب فرموده خدای - تعالی - در این جا بر استعانت به خدا و ثبوت لطف از خدا مثل قوله - تعالی - : ﴿و ایاک نستعین﴾<sup>۱۵</sup>، ﴿فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم﴾<sup>۱۶</sup>، ﴿استعینوا بالله﴾<sup>۱۷</sup> که طلب استعانت است از خدای - تعالی - ﴿و لا یرون انهم یفتنون فی کلّ مرّة او مرّتين ثمّ لا یتوبون و لا هم یدکرون﴾<sup>۱۸</sup>، ﴿و لولا ان

- |                        |                    |
|------------------------|--------------------|
| ۱. آل عمران / ۹۹       | ۲. کهف / ۲۹        |
| ۳. فصلت / ۴۰           | ۴. مدثر / ۳۷       |
| ۵. عبس / ۱۲، مدثر / ۵۵ | ۶. مزمل / ۱۹       |
| ۷. نبأ / ۳۹            | ۸. انعام / ۱۴۸     |
| ۹. زخرف / ۲۰           | ۱۰. آل عمران / ۱۳۳ |
| ۱۱. احقاف / ۳۱         | ۱۲. انفال / ۲۴     |
| ۱۳. زمر / ۵۵           | ۱۴. زمر / ۵۴       |
| ۱۵. حمد / ۵            | ۱۶. نحل / ۹۸       |
| ۱۷. اعراف / ۱۲۸        | ۱۸. توبه / ۱۲۶     |

- يكون الناس امة واحدة<sup>۱</sup>، ﴿و لو بسط الله الرزق [ب - ۲۴۱] لعباده﴾<sup>۲</sup>، ﴿فبا رحمة من الله لنت لهم﴾<sup>۳</sup>، ﴿ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾<sup>۴</sup>.
- ثامن: آیات است دالّه بر استغفار انبیا نحو ﴿ربّنا ظلمنا انفسنا﴾<sup>۵</sup>، ﴿سبحانک اتی كنت من الظالمين﴾<sup>۶</sup>، ﴿ربّ اتی اعوذ بک ان اسئلك ما ليس لی به علم﴾<sup>۷</sup>.
- تاسع: آیات است که دلالت می کند بر تحسر و ندامت بر کفر و اعتراف کفار و عصات نسبت کفر و عصیانی که با ایشان است، مثل قول خدای - تعالی - ﴿و لو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم﴾<sup>۸</sup>، تا قول عزّ سلطانه: ﴿بل كنتم مجرمين﴾<sup>۹</sup> و قوله - تعالی -: ﴿ما سلککم فی سقر \* قالوا لم نک من المصلين﴾<sup>۱۰</sup>، ﴿کلّمّا التی فیها فوج﴾<sup>۱۱</sup>.
- عاشر: آیات دالّه است بر تحسر و ندامت بر کفر و معصیت و طلب رجعت مثل قول خدای - تعالی -: ﴿ب/۱۷۹﴾ و هم یصطرخون فیها<sup>۱۲</sup>، ﴿ربّنا اخرجنا منها﴾<sup>۱۳</sup>، ﴿و لو ترى اذ المجرمون ناکسوا رؤوسهم﴾<sup>۱۴</sup>، ﴿او تقول حین ترى العذاب لو ان لی کرّة﴾<sup>۱۵</sup> و غیر اینها از آیات کثیره.

۱. زخرف / ۳۳	۲. شوری / ۲۷
۳. آل عمران / ۱۵۹	۴. عنکبوت / ۴۵
۵. اعراف / ۲۳	۶. انبیاء / ۸۷
۷. هود / ۴۷	۸. سبأ / ۳۱-۳۲
۹. مدثر / ۴۲-۴۳	۱۰. ملک / ۸
۱۱. فاطر / ۳۷	۱۲. مؤمنون / ۱۰۷
۱۳. مؤمنون / ۹۹	۱۴. سجده / ۱۲
۱۵. زمر / ۵۸	

و این آیات معارض است به آنچه ذکر نموده‌اند جبریّه جهت  
مطلب خود با وجود آن که مصنّف - رحمه الله - گفته ترجیح با ما  
است، یعنی اختیار با ما بودن ترجیح دارد از جهت آن که تکلیف تمام  
نمی‌شود مگر به اضافه افعال به ما، و همچنین وعد و وعید و تخويف  
و انذار. و طول داد مصنّف - رحمه الله - کلام را در این مسأله از جهت  
آن که از مهمّات این علم است در اصول دین و شرع.

۴

### مسأله سابعه

۸

#### در احکام متولّد از افعال است

قال: و حسن المدح و الذّم على المتولّد يقتضى العلم باضافته اليها.<sup>۱</sup>  
گفته‌اند پاره [ای از] شراح که فعل منقسم می‌شود به: مباشر و  
متولّد و مخترع، پس فعل اگر حادث باشد ابتدا به سبب قدرتی که آن  
در محلّ خود باشد و جدا نشود از محلّ خود آن را «مباشر»  
می‌گویند، مثل اعتماد؛ به عبارت دیگر فعلی اگر حادث باشد ابتداءً که  
بدون توسّط امری باشد حصول آن را مباشر می‌گویند، مثل میل.  
و فعل حادثی که واقع شود به سبب فعل چیز دیگر آن را «متولّد»  
می‌گویند، مثل حرکت حاصله فی اعتماد [الف - ۲۴۲] و میل؛ پس  
معنی تولّد این است که ایجاد کند و موجب باشد وجود امری وجود  
امر دیگر را مثل حرکت ید و مفتاح.

۱۲

۱۶

و فعل حادث به سبب قدرت بدون آن که شرط شده باشد که

۲۰

- مختص به محل باشد آن را «مخترع» می‌گویند مثل کتاب.
- و اختلاف نموده‌اند که متولد آیا<sup>۱</sup> فعل عبد است مثل مباشر یا نه؟
- پس معتزله گفته‌اند که: فعل عبد است مثل مباشر، و اشاعره رفته‌اند به
- این که فعل خدای - تعالی - است. و مصنف - رحمه الله - اختیار
- مذهب معتزله نموده و گفته است که این معنی بدیهی اولی است، از
- جهت آن که خوبی<sup>۲</sup> [ای] که<sup>۳</sup> مدح بر افعال متولد از ما، و ذم نسبت به
- بعض آنها دلالت دارد بر علم این که افعال متولد از ما ناشی می‌شود، و
- مدح و ذم آنها نمودن خوب است که مردم می‌کنند و الا ممدوح نبود
- این مدح و ذم.
- و ایضاً در بعض شروح واقع شده که رفته است معمر که نیست
- فعل جهت عبد مگر اراده و آنچه بعد از اراده باشد، پس آن از طبع
- محل است. و آخرون از معتزله گفته‌اند که فعل از عبد نیست مگر
- فکر. و نظام گفته که فعل نیست از عبد مگر آنچه یافت شود در محل
- قدرتش و آنچه تجاوز از محل قدرت کند آن واقع است به طبع محل.
- و اشاعره رفته‌اند که متولدات از فعل خداست و کسب ما از ما نیست.
- و مختار مصنف قول جمهور است.
- و در بعض امالی واقع شده که فعل منقسم می‌شود به مباشر و
- متولد و مخترع، پس فعل حادثی که موجب می‌شود ابتداء به سبب
- قدرتی اگر در محل آن قدرت باشد همیشه آن فعل و جدا نشود از آن
- [ب - ۲۴۲] محل مباشر است، مثل اعتماد و میل. و فعل حادثی که

واقع می شود به سبب فعل مباشر آن را متولّد می گویند، مثل حرکت صادره به سبب اعتماد. و فعل حادث از آن قدرت را که اوّل بود بدون شرط آن که مختصّ به محلّ قدرت باشد آن فعل یا نه، مخترع می گویند؛ مثل کتابت و امثال آن. ۴

و مصنّف - رحمه الله - در متولّد<sup>۱</sup> گفته که حسن مدح و ذمّ عباد به سبب افعال متولّد دالّ است بالضرّورة که اینها فعل عباد است. و آنچه ملاّعلی<sup>۲</sup> در شرح خود بیان نموده اوضح و اخصر است، و آن این است که گفته است که حادث بدون توسّط فعل دیگر که ابتداءً باشد آن را مباشر می گویند، مثل حرکت ید،<sup>۳</sup> و آنچه حادث می شود به سبب فعل دیگر ثانیاً آن را متولّد می گویند، مثل حرکت مفتاح که بعد از حرکت ید است. و معتزله گفته که متولّد مثل مباشر فعل عبد است، و اشعری آن را فعل خدا می دانند. ۱۲

و آنچه<sup>۴</sup> علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته این<sup>۵</sup> است که افعال منقسم می شود به مباشر و متولّد و مخترع.

پس مباشر امری است که حادث می شود ابتداءً به قدرتی که در محلّ خود است، مثل مباشری که آن اعتماد است و آن هم مثل قدرت در محلّ قدرت است است چنانچه مذکور شد. ۱۶

و ثانی که متولّد باشد امری است که حادث می شود به سبب فعل دیگر که آن اوّل مباشر است، مثل حرکت که حادث می شود از اعتماد

۱. کذا

۲. شرح التجريد / ۳۴۸

۳. م: بد

۴. م: - آنچه

۵. م: - است

و این حرکت را مسبب<sup>۱</sup> می‌گویند. و اعتماد را سبب می‌گویند، خواه ثانی حادث شود در محلّ قدرت یا در غیر محلّ قدرت.

و ثالث مثل کتابت که مخترع بود، چنانچه گذشت امری است که

کرده می‌شود نه از برای بودن در محلّی. <sup>۴</sup>

پس اوّل مختصّ به ما عباد است و ثالث مختصّ به خدای - تعالی -

است. موافق شرح علامه نیز<sup>۲</sup> و ثانی را مشترک قرار داده، و گفته بدان

که ناس اختلاف نموده‌اند در [الف - ۲۴۳] متولّدات<sup>۳</sup> که آیا واقع

می‌شود / \*الف / ۱۸۰ / از ما یا نه، پس جمهور معتزله رفته‌اند بر این که <sup>۸</sup>

از فعل ماست مثل مباشر. و گفته است معمر نیست فعلی از عبد مگر

اراده و غیر اینها از حوادث پس واقع است به طبع، یعنی طبیعت و

سرشت محلّ، و<sup>۴</sup> انسان وقت حرکتش در قلب ایجاد می‌کند اراده را،

و ما عداى اینها اضافه کرده می‌شوند و واقع می‌شوند به طبیعت <sup>۱۲</sup>

محل. و گفته‌اند جماعت دیگر که نیست فعلی از عبد مگر تفکر.

و در شرح ملا محمود و ملا علی مباشر را به حرکت ید، و متولّد را

به حرکت مفتاح مثال آورده.<sup>۵</sup>

و گفته است ابواسحاق نظام که فعل انسان همین حرکت حادثه در <sup>۱۶</sup>

اوست به سبب داعیه‌هایی که دارد و انسان نزد او همین چیزی است

که منساب است، یعنی نسبت داده شده است به او فی الجمله، و این

اراده‌ها<sup>۶</sup> و اعتقادهای حرکت قلبیه است. و آنچه یافت می‌شود منفصل

۲. کذا

۴. م: و محل

۶. نسخه‌ها: اراده‌ها

۱. م: + را

۳. م: متولد

۵. شرح التجريد / ۳۴۸

از این جمله مثل کتابت و غیر کتابت بتحقیق که آن از فعل خدای -  
تعالی - است به طبیعیت محلّ.

و گفته است تمامه که او یکی از متکلمین است فعل انسان چیزی  
است که احداث می کند آدمی در محلّ قدرتش امّا آنچه از محلّ  
قدرت بیرون باشد و از آن بیرون رود پس آن حادثیست که محدثی  
ندارد و فعلیست که فاعل ندارد.

و گفته اند اشعریّه که متولّد از جمله فعل خدای - تعالی - است نه  
فعل دیگری.

و جماهیر از معتزله لابد<sup>۱</sup> در این مقام به دعوی ضرورت قائل  
شده اند، از جهت آن که ما می دانیم که مستندند متولّدات به ما عباد  
مثل کتابت و حرکات و غیر اینها از صنایع، و خوب است از ما مدح  
فاعل امور متولّده و مذمت آنها همچنان که در مباشر است.

و مصنّف - رحمه الله - استدلال به این حسن مدح و ذمّ [ب - ۲۴۳]  
بر حصول علم به بودن متولّدات از فعل ما نموده، یعنی گفته که: چون  
خوب است مدح و ذم نمودن فاعل متولّدات پس این استدلالیست بر  
آن که ما عباد علم داریم که فاعلیم خود نسبت به فعل متولّدات، نه آن  
که استدلال بر فاعل بودن خود نسبت به متولّد نموده باشد؛ پس  
استدلال بر علم به آن نموده، یعنی عالمیم به این که ما فاعلیم مَر  
متولّدات را از جهت آن که ضروریات را جایز نیست استدلال بر کون  
آنها و تحقیقشان نمودن.

۱. لابد: بناچار

- بلی! هرگاه نباشد ضروری بودن آن ضروری می‌توان دلیل از برای ضروری بودن آن گفت، مثلاً آن که کسی دلیل از برای روشن بودن آفتاب و حرارت نار نگفته، لیکن دلیل جهت ضروری و بدیهی بودن این هر دو اگر بدیهی نباشد بداهت ایشان گفته می‌شود، و به ۴ جهت آن که ما علم داریم به ضروری بودن آنها که ضروریند و وجه ضروری بودن آنها را می‌دانیم، پس متوجه می‌شویم و می‌گوئیم.<sup>۱</sup>
- و جماعتی از معتزله رفته‌اند که این استناد متولّدات به عباد ضروری نیست، بلکه کسبی است، و استدلال نموده‌اند بر عباد مستند ۸ بودن اینها را به حسن مدح و ذمّ عباد نسبت به اینها، پس مستلزم دور است، از جهت آن که حسن مدح و ذمّ در باب متولّدات نسبت به عباد یعنی خوبی مدح و ذمّ عباد مشروط است به علم به استناد به ما عباد، پس اگر بگردانیم استناد به ما را مستفاد از آن - یعنی از حسن مدح و ۱۲ ذمّ که مستند باز به عباد باشد - لازم می‌آید دور. و تطویل کلام از جهت بیان کلام شراح بود.

- قال: و الوجوب باختيار السبب لاحق.<sup>۲</sup> ۱۶
- این جوابیست از اشکالی که وارد است این جا، و آن این است که: گفته شود که متولّد واقع نمی‌شود به قدرت ما، از جهت آن که مقدور [الف - ۲۴۴] چیزی است که صحیح باشد وجودش و عدمش از قادر، و این معنی منتفیست در متولّد؛ از جهت آن که نزد اختیار نمودن ۲۰

سبب مسبب را و حصول اموری که باعث مسبب است واجب می شود وجود مسبب، پس از تحت قدرت خارج است و از روی قدرت واقع نمی شود که وجود و عدمش مساوی باشد.

۴ و جواب آن است که وجوب مسبب در وقت اختیار کردن سبب آن را وجوب لاحق است به نحوی که فعل واجب می شود در وقت وجود قدرت و تحقق داعی، پس در وقت فرض وقوع امری که مسبب است وجوب لاحق اثر نمی کند در امکان ذاتی آن و منافی قدرت قادر نیست همچنین است در این جا. ۸

قال: و الذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق.<sup>۱</sup>

این جواب شبهه‌ای است از اشاعره: و آن این است که مدح و ذم کسی در باب متولد دلالت نمی کند بر علم بر استناد متولد به ما عباد، ۱۲ از جهت آن که گاه ما مذمت می کنیم بنابر امر متولد کسی را اگر چه دانیم استناد آن را به غیر او، چنانچه مذمت می کنیم کسی را که بیندازد طفلی را در آتش هرگاه بسوزد اگر چه سوزاننده خدای - تعالی - است، و این را دانیم که این سوختن از او متولد شده. ۱۶

و جواب این است که مذمت در این جا بر القاست نه بر احراق است؛ زیرا که احراق از جانب / \*الف/ ۱۸۱ / خدا بودن در وقت القاء آن طفل به نار خوب است از جهت اشمال آن به عوض و تدارک امری از برای صبی و از جهت آنچه در آن هست از مراعات بقای ۲۰

- عادات و عدم نقص آن احراق در غیر زمان انبیا - علیهم السّلام - چنانچه در باب حضرت ابراهیم - علی نبینا و علیه السّلام - متحقّق شد این ماده نقض، و ایضاً وجوب دیت امر شرعیست و تخصیص به فعل خاصّی که موجب [ب - ۲۴۴] آن شود ندارد، چنانچه حافر بثر<sup>۱</sup> باید دیت بدهد اگر چه آن حافر او را به بثر نیداخته باشد. پس این دلیل نمی شود که مدح و مذمت گاه نسبت به فعل دیگری خوب می باشد و در تولید باید نیز چنین باشد. این است موافق تحقیق علامه - رحمه الله تعالی - که در شرح خود ایراد نموده و سایر از شراح نیز چنین بیان نموده اند.

## مسأله ثامنہ

## در قضا و قدر است

۱۲

قال: و القضا و القدر ان ارید بهما خلق الفعل و الاتمام، لزّم المحال او الالزم صحّ فی الواجب خاصّة، او الاعلام صحّ مطلقاً و قد بیّنه امیرالمؤمنین - صلوات و سلامة علیه و علی اولاده - فی حدیث الاصبغ.<sup>۲</sup>

۱۶

بدان که قضا گفته شده بر خلق اشیاء و اتمام آن، چنانچه خدای - تعالی - فرموده: ﴿فَقْضِيهِنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ﴾<sup>۳</sup> یعنی خلقهنّ و اتمهنّ که قضی به معنی خلق و اتمام است در این جا «قضی».

۱. حافر بثر: کننده چاه

۲. کشف المراد / ۳۱۵ - «و الاتمام» و امیرالمؤمنین علیه السلام همچنین است تجرید

۳. فصّلت / ۱۲

الاعتقاد / ۲۰۰

و ايضاً اطلاق می شود بر حکم و ايجاب، مثل قول خدای - تعالی :- ﴿و قضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه﴾<sup>۱</sup> یعنی واجب و لازم نموده ربّ تو.

۴ و ايضاً قضی اطلاق می شود بر اعلام و اخيار مثل خدای - تعالی :- ﴿و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب﴾<sup>۲</sup> یعنی اعلام نمودیم و اخبار کردیم ایشان را که قضی این جا اعلام و اخبار است.

و اطلاق کرده می شود تقدیر بر خلق مثل قول خدای - تعالی :- ﴿و قدر فيها اقوتها﴾<sup>۳</sup> که تقدیر به معنی خلق آمده است. و تقدیر به معنی کتابت نیز می باشد مثل قول شاعر که گفته: و اعلم بانّ ذالجلال قد قدر

۱۲ في الصحف الاولى التي كان سطر و تقدیر به معنی بیان نیز آمده مثل قول خدای - تعالی :- ﴿الا امراته قدرناها من الغابرين﴾<sup>۴</sup> که قدرنا بمعنی بینا و اخبارنا آمده.

هرگاه ظاهر شد این پس گفته می شود که آیا اشعری چه معنی می گوید به قول قائلی که بگوید انه - تعالی - قضی اعمال العباد و قدرها؟ ۱۶

اگر اراده نموده باشد به آن [الف - ۲۴۵] خلق و ایجاد را که خدای - تعالی - خلق نموده، پس بیان کردیم بطلانش را که اعمال همه مستند به ما عباد است و الاّ صدور قبایح از خدای - تعالی - مستلزم محال می شود، یا آن که باید که بعض افعال بدون قضای الهی باشد. ۲۰

۲. اسراء / ۴

۴. نمل / ۵۷

۱. اسراء / ۲۳

۳. فصلت / ۱۰

و اگر اراده نموده الزام اعمال را و ایجاب آنها را این صحیح نیست مگر در فعل واجب وحده نه / \*ب/ ۱۸۱ / در مستحب و مکروه.

و اگر اراده نموده که خدای - تعالی - بیان نموده و نوشته و اعلام

نموده به ملائکه که چنین خواهد شد و من بعد چنین خواهند کرد،  
پس این صحیح است از جهت آن که خدای - تعالی - جمیع این امور را  
در لوح محفوظ نوشته است و از جهت ملائکه بیان نموده.

و این معنی اخیر متعین است از جهت آن که اجماع است بر

و جوب این رضا به قضاء خدای - تعالی - و قدر او و اوامر و نواهی او -  
عزّ سلطانه - و رضا در امراض و آلام و ارزاق مقرّره او، نه در عصیان و  
کفر و غیر آن از قبایح که فعل عباد است چنانچه مذهب حقّ است، و  
به این نحو گفته اند محققین، پس معنی آن این است که چنین که در لوح  
محفوظ نوشته شده به آن باید راضی شد نه آن که اینها همه فعل  
خداست تا آن که لازم آید که به کفر باید راضی شد که قضاء خدا  
است، و این معنی باطل است.

پس آنچه حق است این است که باید به امور موجب ثواب و

حسنة که خدای - تعالی - فرموده راضی شد و دست از قبایح  
برداشت. و ملا محمود گفته: «لیس لقولنا رضیت بقضاء الله - تعالی -  
معنی سوی انه رضیت بمقتضائه لا بصفة<sup>۱</sup> آثارها هذه الامور»<sup>۲</sup>.

و نفع نمی دهد اشاعره را عذر گفتن که دو جهت است این جا،

یکی وجوب رضا به کفر و یکی عدم وجوب رضا به کفر اما وجوب

رضا به کفر به سبب واجب بودن رضا به قضای الهی است، از جهت آن که خدای - تعالی - چنین کرد. و اما عدم رضا به کفر از جهت آن که کسب عباد است. پس عذر اشاعره اگر این باشد باطل است به سبب آن که باطل است کسب کفر اولاً که به قضای الهی باشد، و ثانیاً که خود بکنند یعنی نه به قضای الهیست و نه به کسب عباد که اشاعره قائلند که هیچ کدام صحیح نیست.

پس اشاعره در رضا به کفر و قبايح و عدم [ب- ۲۴۵] رضا به آن، اگر عذر این دو وجه اول و ثانی را بگویند که بنابر وجه ثانی داخل کسب عباد باید باشند این امور باطل است کسب بودن اینها؛ زیرا که مذهب ایشان این نیست. و چون به این قول قائل می توانند شد از جهت آن که ما می گوئیم که اگر کفر به قضا و قدر الهی باشد راضی باید بود، چون کسبیست که حاصل شده<sup>۱</sup> از خدا و این خلاف قول شماست که به کفر راضی نیستند، و اگر به قضا و قدر نیست پس استناد امور به قضا و قدر مطلقاً باطل است و باید اصلاً استناد کاینات را به قضا و قدر الهی ندهند، پس به این معانی کفر داخل کسب نیست.

و بدان این را که حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - بتحقیق که شرح نموده معنی قضا و قدر را شرح وافی در حدیث اصبع بن نباته به این نحو که: چون منصرف شد آن حضرت - علیه السلام - از جنگ صفین پس بتحقیق که برخاست نزد آن حضرت شیخی و گفت خبر ده ما را یا امیرالمؤمنین از رفتن ما به شام، آیا به قضای خدای - تعالی -

است و قدر او؟

پس گفت امیرالمؤمنین: به حق کسی که شکافته است حبه را و خلق نموده است مردم را، طی نموده ایم موطنی را /الف/ ۱۸۲/ و فرود نیامیدیم وادی را و بلند نشدیم تلی را مگر به قضا و قدر الهی. ۴  
پس گفت مر آن حضرت را شیخ نزد خدای - تعالی - که حساب می کنم آنچه مشقت من کشیده ام نمی دانم از برای خود در اجر چیزی را؟

پس فرمود آن حضرت - علیه السلام - که: ساکت باش ای شیخ! ۸  
بلکه عظیم کرده است خدا اجرهای شما را در سیر کردن شما در حال رفتن و برگشتن شما که حال انصراف است یا در محلّ و مسیر<sup>۱</sup> و انصراف که لفظ مسیر در حدیث مصدر یا اسم مکان باشد<sup>۲</sup> - و حال آن که شما نبودید در چیزی از احوال خود مکروهین و نه به سوی [الف - ۲۴۶] آن مضطربین. ۱۲

شیخ گفت: چگونه است این و حال آن که قضا و قدر کشیدند ما را، یعنی مجبور بودیم؟

پس فرمود آن حضرت و یحک! عجب است بلکه گمان کرده ۱۶  
قضای لازمیست و قدر حتمی<sup>۳</sup> است، اگر چنین باشد البته باطل می شود ثواب و عقاب و وعد و وعید و امر و نهی، و در این صورت هیچ طایفه ای مذنب نزد خدا نخواهند بود و خوبی در محسن نخواهد بود، و نخواهد بود محسن اولی به مدح از مسیء، و نخواهد بود ۲۰

۲. جمله معترضه از شارح است

۱. م: - و مسیر

۳. ن: حقی

مسیء اولی به ذمّ از محسن و ملامتی، پس از جانب خدا بر گناهکاری و محمدتی جهت نیکوکاری نخواهد بود، و همه در این صورت مجبورند و به اختیار خود نکرده خواهند بود.

۴ این سخن عبده او ثان و لشکر شیاطین است و شهود زور و کذب قائل این کلامند، و اینها جمعی بی بصیرت کوران از ثوابند و اینها قدریه یعنی جبری این امت و مجوسی ایشانند.

خداى - تعالى - امر از روی اختیار نموده و نهی فرموده از روی تخويف، و تکلیف را کم و آسان نموده، و جبر ننموده و عصیان ننموده کسی خدا را به غلبه نمودن بر آن کس، و اطاعت کسی را نفرموده، خدا از روی اکراه به او و ارسال رسل نکرده عبث و خلق ننموده سماوات و ارض را و ما بین، ارسال رسل نکرده عبث و خلق ننموده سماوات و ارض را و ما بین اینها را باطل، این گمان ۱۲ جماعتیست که کافر باشند. پس وای مر آن جماعتی را که کافر شده اند از شدّت<sup>۱</sup> عذاب آتش جهنّم.

پس گفت شیخ که: چیست آن قضا و قدری که ما نرفتیم مگر به سبب آن هر دو؟ یعنی بر ما لازم است کردنش و نکردن معذب خواهیم بود. ۱۶

پس گفت آن حضرت - علیه السلام - که: آن اموری است که امر از جانب خداست و حکم از جانب او است،<sup>۲</sup> یعنی امور واجبه و اطاعت لازمه است و<sup>۳</sup> خواند آن حضرت - علیه السلام - قوله - تعالى - ﴿و

۲. م: + و

۱. م، الف: - و

۳. م: - است و

قضى ربك الا تعبدوا<sup>۱</sup> الا اياه<sup>۲</sup>.

پس برخواست شیخ مسرور و حال آن که می گفت تویی آن امامی که امید داریم<sup>۳</sup> به طاعت او در روز قیامت از جانب / \*ب/ ۱۸۲/ رحمان رضوان را، واضح نمودی از دین ما آنچه پوشیده بود، جزا<sup>۴</sup> بدهد تو را پروردگار تو از این جانب خود احسان کاملی را، یعنی عوض این تفضل که به ما کردی.<sup>۴</sup>

پس حاصل کلام این شد که قضا و قدر چیزی است که نوشته شده و به ملائکه گفته شده و جبر به عباد نشده به فعل امری، و آنچه<sup>۸</sup> لازم و واجب شده از ترک آن که در آخرت عذاب اخروی جهت او خواهد بود، لیکن در این نشأ کسی مجبور به آن نیست.

و گفته اند ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی که وجه تشبیه آن حضرت - علیه السلام - مجبره را به مجوس چندین وجه است:<sup>۱۲</sup> یکی: آن که مجوس مختصّند به مقالات و سخن های سخیفه و اعتقادات واهی معلومه البطلان و همچنینند مجبره.

ثانی اینها این است که: به مذهب مجوس است که خدای - تعالی - خلق می نماید افعال را بعد از آن تبرّی از آن می کند، چنانچه خلق نمود ابلیس را بعد از آن او را لعین و دور نمود و همچنین است مذهب مجبره نیز که گفته اند که خدای - تعالی - می کند قبیح را بعد از آن تبرّی از آن می کند.

۲. اسراء / ۲۳

۱. [ب - ۲۴۶]

۳. م: دارم

۴. بنگرید: توحید / ۳۸۰-۳۸۱، تاریخ مدینه دمشق ج ۳/ ۲۳۱ و تجرید الاعتقاد / ۲۰۰

و ثالث این است که: مجوس گفته‌اند که نکاح اخوات و امّهات به قضای الهی و قدر او و اراده اوست و موافقت ایشان نموده‌اند مجبره که گفته‌اند که بتحقیق نکاح مر خواهران و مادران را به قضای خدا و قدر و اراده او است. ۴

و رابع این است که: مجوس گفته‌اند که قادر بر خیر قدرت بر شرّ ندارد و بالعکس، یعنی قادر به شرّ قدرت به خیر ندارد، و مجبره گفته‌اند که بتحقیق که قدرت موجب فعل است و فعل لازم آن است و مقدّم نیست بر آن، یعنی قدرتی که فعل را واجب [الف - ۲۴۷] می‌کند مقدّم نیست بر آن به حسب زمان، بلکه مثل نار و حرارت است که از هم تخلّف ندارند،<sup>۱</sup> پس انسانی که قادر بر خیر است قدرت بر ضدّ آن ندارد و بالعکس. ۸

و ملاّعلی<sup>۲</sup> در شرحش گفته که این حدیث به هیچ یک از معانی مذکوره موافق نیست، پس ایرادش در این مقام به نحوی که مؤیّد باشد نظر است. ۱۲

لیکن ممکن است که کسی بگوید که منظور این است که خدای - تعالی - به جمیع امور عالم است و ثبت نموده در لوح محفوظ و به امور حسنه حکم کرده و از امور قبیحه منع فرموده، باید به این راضی شد و عبادت نمودن خدای - تعالی - بدون معبود دیگر از این جمله است که راضی به کفر نیست و جبر ننموده مردم را، بلکه ایشان را به اختیار خود گذاشته. پس راضی بودن به قضا و قدر الهی این شد که ۲۰

آنچه / \*الف/ ۱۸۳ / از امور بلکه جهت مصلحت عباد است که فعل خداست مثل بلایا و مصایب باید راضی بود به آن، و آنچه از شرور و قبايح است افعال عباد است. و کسب که اشعری رفته به آن باطل است و از جانب الله - تعالی<sup>۱</sup> - نیست و خدا به آن رضا ندارد هر چند در لوح محفوظ ثابت است. ۴

و در شرح ملامحمود واقع است در بیان این متن: «ما فی بعض الشروح من أن ما فی هذا الحديث من معنى القضاء و القدر لا یوافق شیئا من المعانی المذكورة فایرادها لتأییدها محل تامل و ذهل علیه أنه نفسه. قال: ان القضاء فی قوله ﴿قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه﴾ بمعنی الالزام، و ان قراءته علیه السلام هذه الآية بعد قوله هو الامر و الحكم قرينة دالة على ان المراد منه الالزام، فكيف لا یؤید شیئا من هذه الامور المذكورة، و منها أن قضائه - تعالی - عبارة عن علمه و هو لا یستدعی أن لا تكون للعبد ارادة و اختیار فی فعله، و السرفیه ان القضاء عبارة عن الكتابة و الاعلام». و ایضاً مؤیدات نقل نموده جهت مناسبت این [ب - ۲۴۷] حدیث به مطلب مذکوره. ۸ ۱۲

### مسألة تاسعه

#### در هدایت و ضلالت است

قال: و الاضلال: اشارة الى خلاف الحق و فعل الضلالة و الاهلاك. و الهدی: مقابل له، و الأولان منفيان عنه - تعالی -<sup>۲</sup>.

۲. کشف المراد / ۳۱۷: اشارة. و :- له

۱. ن :- تعالی

اطلاق کرده می شود اضلال:

[اول]: بر اشاره برخلاف حقّ و حق را به لباس باطل متلبّس نمودن، چنانچه گفته می شود که: «اضلنی فلان عن الطریق» یعنی فلان کس مرا از راه حقّ برگردانید و اشاره به غیر آن نمود و به وهم من انداخت که باطل راه حقّ است.

و [دویم]: اطلاق می کنند بر فعل ضلالت در انسان مثل فعل جهّال.

و [سیم]: ایضاً اطلاق می کنند بر اهلاک و بطلان چنانچه خدای - تعالی - فرموده: ﴿فلن یُضلّ اعمالهم﴾<sup>۱</sup> یعنی باطل نخواهد نمود اعمال ایشان را.

و هدی گفته می شود به سه معنی که مقابل معانی ضلالت باشد که:

یکی: نصب<sup>۲</sup> دلالت بر حقّ است، چنانچه گفته می شود که: هدایت کرد مرا به طریق راست.

و [دویم]: به معنی فعل هدایت است در انسان، یعنی چیزی را موافق حقّ کردن و نمودن یا کسی موافق حقّ را بداند.

و [سیم]: به معنی رسانیدن به ثواب است، مثل قول خدای - تعالی - ﴿سیدیهیم﴾<sup>۳</sup> یعنی زود باشد که برساند ایشان را به ثواب به سبب هدایت.

و دوتای اوّل از این معانی ضلالت منتفیست از خدای - تعالی -

- یعنی اشاره به خلاف حقّ و فعل ضلالت نیست در شأن خدای -  
 تعالی - ، از جهت آن که قبیح است از او این هر دو، / \*ب/ ۱۸۳ / و  
 خدای - تعالی - فعل قبیح نمی کند و منزّه است از قبیح.
- ۴ و اما هدایت پس خدای - تعالی - نصب دلالت بر حقّ نموده و  
 کرده است هدایت ضروریّه را در حقّ عقلاً، لیکن نکرده است ایمان  
 در ایشان موجود، از جهت آن که تکلیف کرده است ایشان را به ایمان  
 و ثواب داده است بر این ایمان. و «یضلّ العصاة» یعنی هلاک کرده  
 عاصی را و عقاب نموده. و قول موسی - علیه السلام - که در قرآن واقع  
 ۸ است: ﴿ان هی الا فتنتک﴾<sup>۱</sup> فتنه به معنی شدّت و تکلیف صعب است  
 [الف - ۲۴۸] و قول خدای - تعالی - ﴿تضل بها من تشاء﴾<sup>۲</sup> به معنی  
 «یهلک من یشاء» است و ایشان کفارند.

### مسأله عاشره

در این است که خدای تعالی عذاب نمی کند اطفال را

- قال: و تعذیب غیر المکلف قبیح. و کلام نوح - علیه السلام - مجاز. و  
 ۱۶ الخدمة لیست عقوبة له، و التبعیه فی بعض الأحكام جائزة.<sup>۳</sup>
- رفته اند بعض حشویّه به این که خدای - تعالی - عذاب اطفال  
 مشرکین می کند، و اشاعره تجویز آن نموده اند از روی لزوم، و  
 جماعت عدلیّه تماماً منع آن نموده اند.
- ۲۰ و دلیل منع این است که قبیح است عقلاً، پس صادر نمی شود از

۲. اعراف / ۱۵۵ . نسخه ها : یضل ... یشاء

۱. اعراف / ۱۵۵

۳. کشف المراد / ۳۱۸

حقّ - تعالى - عذاب اطفال.

و حجّت گفته‌اند به وقوع و تحقق تعذیب اطفال به چندین وجه.

اوّل: قول نوح - علیه السلام - که ﴿ولا يلدوا الا فاجرا كفارا﴾<sup>۱</sup>.

و جواب این است که این مجاز است، و تقدیر این است که:

«سیصیرون کذلک» یعنی اولاد را می‌کردند فاجر و کافر بعد از بلوغ،

نه در حال طفولیت.

ثانی: این است که اینها را گفته‌اند خادم می‌شوند در بهشت به

جهت کفر پدرشان، چنانچه در شرح ملاحاج محمود واقع است:

«روی عن النبی - صلی الله علیه و آله - انه قال: انّ اطفال الکفار کانت

فی الجنّة خادمین لاهلهم»<sup>۲</sup> پس افعال شاقّه به ایشان فرموده می‌شود

از جهت الم اطفال پس قبیح نیست عذاب آنها.

و جواب آن است که خدمت کردن نیست عقوبت جهت طفل، و

نیست هر الم و مشقّتی عقوبت از جهت آن که فصد و حجامت<sup>۳</sup> الم

است و عقوبت نیست، بلکه عین حکمت است و خدمت عقوبت

نیست، چنانچه در این نشأ اطفال را از خدمات خوش می‌آید، بلکه

خدمت فرمودن آنها عقوبت است جهت پدر ایشان، و اصلاح و

امتحان است برای طفل. و عوض داده می‌شود به ایشان چیزی،

چنانچه فصد و حجامت اصلاح است جهت مریض و عوض داده

می‌شود در مرضها صحّت، بلکه نحوی است که لذّت برند از

۱. نوح / ۲۷

۲. بسنجید با بحارالانوار ج ۸/ ۱۰۸

۳. فصد به خونگیری از راه سیاهرگ گویند و حجامت به خونگیری از راه مویرگ گفته می‌شود.

[ب - ۲۴۸] این خدمت.

- ثالث: آن جهت آن است که حکم طفل حکم پدر ایشان دارد در دفن و منع توارث و منع نماز بر آنها حین فوت و منع تزویج.
- ۴ جواب آن است که: آنچه انکار شده / \*الف / ۱۸۴ / از جهت ایشان عذاب کردن آنهاست جهت جرم پدرشان، و انکار نشده که تابع پدرشان باشند در بعض اشیا هرگاه حاصل نشود در این تبعیّت جهت ایشان المی و عقوبتی، و الم در منع از دفن در مقبره مسلمین و به نحو خاص بودن ایشان و منع توارث و ترک صلات و غیر این امور بر ایشان المی نیست. پس کلام مصنّف که گفته «و التّبعیّه» الی آخره جواب از آن است که کسی بگوید که: حکم طفل حکم پدرش است از جهت آن که ممنوع است از دفن و توارث و سایر امور مذکوره؛ در جواب گفته که تبعیّت در بعض امور لازم ندارد تبعیّت در سایر امور را مثل تعذیب و غیر آن.
- ۸
- ۱۲

### مسأله حادیه عشر

- ۱۶ در حسن تکلیف است و بیان ماهیّت آن،  
و وجه حسن تکلیف و جمله احکام آن

قال: و التّکلیف حسن لاشتماله علی مصلحة لا تحصل بدونه.

- تکلیف مأخوذ است از کلفت و آن به معنی مشقّت است. و تعریف تکلیف این است که آن اراده نمودن کسیست که واجب باشد طاعتش امری را که باعث مشقّت مأوّر به باشد ابتداءً، یعنی بدون آن که سابق بر آن کسی دیگر تکلیف نموده باشد او را، و این تکلیف باید
- ۲۰

به اعلام باشد. و داخل است تحت این طاعت مذکوره و اجبه طاعت واجب - تعالی - و نبی - صلی الله علیه و آله - و امام - علیه السلام - و سید و والد و منعم و باقی و خارجند.

و شرط ابتدا شده این جا از جهت آن که اگر ثانیاً بعد از تکلیف ۴  
مقدمی تکلیف شود مثل آن که پدر تکلیف به نماز [الف - ۲۴۹] کند و ولد را مکلف او را به امر صلات نمی گویند از جهت سبق اراده الهی. و لابد است از تحقق مشقت در آن از جهت آن که تکلیف مأخوذ از ۸  
کلفت و مشقت است. و شرط نمودیم اعلام را به جهت آن که مکلف هرگاه نداند اراده مکلف را بالفعل مکلف نخواهد بود.

هرگاه دانستی این را پس گفته می شود که تکلیف حسن است از جهت آن که خدای - تعالی - [امر] کرده است آن را و الله - تعالی - ۱۲  
نمی کند فعل قبیح را، و وجه حسنش این است که مشتمل است تکلیف بر مصلحت چندی که حاصل نمی شود آن مصلحت بدون این تکلیف، و موجب منافع عظیمه می شود از جهت آن که [۱]: اگر تکلیف بدون غرضی باشد عبث / \*ب/ ۱۸۴ / خواهد بود و این محال ۱۶  
است.

[۲]: و اگر از برای غرضی باشد پس آن غرض [الف]: اگر عاید خدا شود ایضاً محال است.

[ب]: و اگر به غیر خدا عاید شود، پس اگر آن غیر، (۱): غیر ۲۰  
مکلف باشد قبیح خواهد بود، (۲): و اگر مکلف باشد (الف): اگر حصول آن ممکن است بدون تکلیف لازم خواهد بود عبث؛ (ب): و اگر ممکن نیست اگر نفع است منتقض می شود به تکلیف نمودن کسی

که ثبوت کفرش معلوم باشد، و اگر غرض از تکلیف تعریض باشد یعنی در معرض اطاعت در آوردن باشد پس آن مطلوب است، و منظور باید منفعت عظیمه باشد، از جهت آن که منظور مکلف در مرتبه ثواب در آوردن مکلف است و ثواب و اجر آخرت امر عظیمیست که دایم است و خالص است و با تعظیم و مدح می باشد ۴ ثواب.

و شک نیست که تعظیم خوب است از برای مستحقّ له به شرط آن که قابل تعظیم باشد، و از این جهت است که قبیح است تعظیم ۸ اطفال وارد آن نمودن و تعظیم به استحقاق، مثل تعظیم کردن ذریه حضرت رسول الله است - صلی الله علیه و آله - که انس نقل نموده که: قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - «لا یتّم أحد لا حد الا للحسن و الحسين و ذریتهما»<sup>۱</sup>. و امثال این حدیث بسیار است و علامه - رحمه الله - لزوم رعایت ایشان را در آخر قواعد به شیخ فخر الدین پسر خود به طریق وصیت نقل نموده<sup>۲</sup>، چنانچه در کتاب فضایل السادات مشبعاً ذکر شده و علما که به سبب افعال حسنه و عبادات و طاعات ایشان معظّمند.<sup>۳</sup> این است تحقیق علامه، رحمه الله. ۱۶

و ما در کتاب فضایل السادات احادیث لزوم تعظیم علما را مشبعاً ایراد نموده ایم<sup>۴</sup>، و از جدّ اعلاّی خود شیخ المجتهدین شیخ علی

۱.

۲. القواعد ج ۳ / ۷۱۵: «و علیک بصلة الذریة العلویة... و جعل مودّتهم اجر الرسالة و الارشاد».

۳. م: - ذریه حضرت رسول ... معظّمند

۴. فضایل السادات / ۶۹

کرکی مشهور به مروّج [ب - ۲۴۹] المذهب این حدیث که «من استخفّ طالب علم بلباسه فقد کفر»<sup>۱</sup> مسموع شده بود آخر در بعضی از مواضع نیز دیده شده.

۴ و اطاعت والد را نیز علامّه - رحمه الله - تحت طاعت واجبه شمرده، پس لعنة الله - تعالى - على من عَقَّ والده و يحصل له عدوًّا<sup>۲</sup> و كان مسروراً بعداوته و تهمته، فخذلانه على الله فى الدارين و هو احکم الحاکمین.

شعر:

قطع نظر کنید ز فرزند ناخلف

عضوی که فاسد است علاجش بریدن است  
و جدّ دیگر داعی ثالث المعلمین - قدّس سره - در بعضی امالی  
۱۲ قلمی نموده اند که: «و من طریق الدیلمی فی الفردوس عن جابر رضی  
الله - تعالى - عنه قال قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - حقّ علی  
بن ابی طالب علی هذه الامّة کحق الوالد علی ولده».<sup>۳</sup> و أنّه - صلی الله  
علیه و آله - قال له: «انا و انت ابوا هذه الامّة و لعن الله من عَقَّ اباه».<sup>۴</sup> و از  
۱۶ اقوی بودن مشبّه به قوّت حق ابوّت و شدّت لعن ظاهر است بر اعادی  
ابوین، من ثالث المعلمین:

۱. این روایت در کتب معتبر در دسترس یافت نشد.

۲. م: + والده

۳. الفردوس ج ۱۳۲/۲ ح ۲۶۷۴ و احقاق الحق ج ۶/۴۸۸-۴۹۲، ج ۱۷/۲۵-۲۷ و ج ۲۱/۵۷۷-۵۷۹ با مصادر مختلف.

۴. احقاق الحق ج ۴/۲۲۷، ۳۶۶ و ج ۱۵/۵۱۸ - ۵۱۹ و ج ۲۰/۲۳۰ با مصادر مختلف.

این‌پند به‌کاردار هموار

ای تن تا سور<sup>۱</sup> تو را پیش نیاید<sup>۲</sup> شیون

عضوی که ز تو دوست شود با دشمن

دشمن دو شمر، تیغ دوکش زخم دو زن<sup>۳</sup> ۴

و معنی قول آنچه گفته‌اند که تکلیف تعریضیست جهت ثواب،

یعنی ثمره تکلیف گردانیدن مکلف است بر صفتی که ممکن است او

را از آن جهت وصول به ثواب و مهیا نمودن اوست به نحوی که

مستحق ثواب و اجر شود، و [الف - ۲۵۰] اعلام اوست که هرگاه این ۸

عمل کند می‌رسد به ثواب.

قال: بخلاف الجرح ثم التداوی و المعاوضات و الشکر باطل.<sup>۴</sup>

این ایراد چندی است بر آنچه اختیار نموده مصنف - رحمه الله ۱۲

.. و تکلیف اول آن است که تکلیف از برای نفع است، لیکن نازل منزله

این است که کسی جراحت نموده باشد غیر را بعد از آن مداوا کند آن

را، پس به نحوی که این قبیح است تکلیف<sup>۵</sup> نیز قبیح است.

ثانی این است که: تکلیف طلب نفع است و نازل منزله معاوضات ۱۶

است، مثل بیعها و اجاره‌ها و غیر اینها. و شک نیست که معاوضات

۱. سور: دیوار گرداگرد شهر. کنایه از روز قیامت است که دور اشخاص بسته و راه‌گریزی

۲. م: نباید

نیست.

۳. م: + علما که به سبب ... ذکر شد. بخشی از قسمت محذوف قبل در نسخه «م» این جا

۴. کشف المراد / ۳۲۰

نقل شده است.

۵. م: - تکلیف

مفتقر<sup>۱</sup> به رضای طرفین است، حتّی آن که معاوضه بدون اذن صاحبش فعل قبیح است و تکلیف نزد شما به شرط رضای مکلف نیست، بلکه اگر نکند عاصی است.

۴ ثالث: چه می‌شود که جایز نباشد که تکلیف شکری باشد جهت منعم به نعمت سابقه، محتمل است که این نحو باشد.

جواب از اوّل این است که: فرق است / \*الف/ ۱۸۵ / میان جرح و تکلیف به دو نحو، یکی آن که جرح مضرت است و تکلیف نفسش مضرت نیست. و بتحقیق که مشقّت در افعالیست که شامل آن نیست ۸ تکلیف. این است کلام علامه، رحمه الله.

و منظور این است ظاهراً که این به خلاف جرح است که در حین تکلیف نمودن این جا مشقّت نیست اگر چه در فعلش مشقّت هست، و ممکن است که عدم مشقّت به جهت آن باشد که با تصوّر منافع تکلیف ۱۲ هیچ مشقّت در تکلیف نیست.

و در شروح دیگر واقع است که تداوی جرح، تخلّص از مشقّت حاضره است و در تکلیف منافع عظیمه است، و نیست منظور رفع مشقّت حاضره. و در تداوی جرح عود مجروح است به حالت سابقه، ۱۶ به خلاف آن که در تکلیف فواید غیر محصّله منظور است.

و کلام علامه در این مقام این نحو است که: «و التّکلیف نفسه لیس مضرة و انما المشقة فی الافعال الّتی لا یتناولها<sup>۲</sup> [ب - ۲۵۰] التّکلیف» و ۲۰ باید به نحو مذکور توجیه نمود و الاّ تکلفی دارد.

و علامه در جواب تالی جهت فرق میان جرح و تکلیف بعد از جواب ایراد اول گفته به این مضامین، جواب دویم آن است که: جرح و تداوی انزال مضرّتی است، و تداوی بعد از آن رافع مضرّت است که غرض از تداوی به غیر از تخلّص از آن مرض امری نیست به خلاف ۴ تکلیف.

و جواب از ایراد ثانی این است که: رضای طرفین در معاوضه‌ها از جهت اختلاف اغراض مردم است در معامله به حسب اصل جنس و وصف آن، اما اگر معاوضه نباشد و نفع به مرتبه اعلی و بی‌نهایت و ۸ امری باشد که عقلاً آن را طلب می‌نمایند و این مشقّت را مرتکب می‌شوند و امتناع کننده آن را سفیه می‌دانند رضای آن طرف در کار نیست، سیّما هرگاه چنین ولیّ حکیمی<sup>۱</sup> متوجّه شود.

و جواب<sup>۲</sup> از ثالث آن است که: شکر شرط نیست در آن مشقّت و ۱۲ هرگز این نحو نبوده، و خدای - تعالی - قادر است به ازاله مشقّت، یعنی نحوی قرار دهد شکر را که مشقّت نباشد جهت آن که عبث است در شکر مشقّت، پس رفع امر عبث بایست از حکیم قادر بشود. و ۱۶ ایضاً طلب فعل شاقّ از جهت شکر نعمت که منعم داده باشد و باز خود تکلیف به این امر شاقّ نماید بیرون می‌برد نعمت را از نعمت بودن.

قال: و لأنّ النوع محتاج الى التعاضد المستلزمة للسنة النافع استعمالها في ۲۰

الرّياضة و ادامة النّظر فى الامور العالیه، و تذكر / \*ب/ ۱۸۵ / الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الأجر و الثّواب.<sup>۱</sup>

چون ذکر نمود مصنّف - رحمه الله تعالى - حسن تکلیف را بر رأی متکلمین شروع نمود در طریق اسلامیین از فلاسفه، پس ابتدا نمود به ذکر حاجت به تکلیف، بعد از این ذکر نمود به منفعت‌های دنیویّه و اخرویّه آنها.

و تحقیق این مطلب این است که شود که خدای - تعالى - خلق کرد مردم را مدنی الطّبع یعنی با جمعیت و رفاقت [الف - ۲۵۱] باید بسر برند. نه مثل حیوانات و الا ممکن نیست که باقی بماند اشخاص ناس. و حاصل نمی شود کمالات آنها مگر به دست یاری هم و مقارنت هم از جهت آن که غذاها و لباسها امور صناعیه اند که محتاجند کلّ واحد به دیگر تا تمام شود به حدّ کمال به آن محتاجند، و اجتماع اینها با تباین شهوتها و تغایر امزجه و اختلاف قوایی که مقتضی تخالف افعال صادره از آنهاست مظنه تنازع و فساد و وقوع فتن و عناد می باشد؛ پس واجب است وضع قانون و قاعده و سنت عادلّه که به عدالت با هم در میان ناس توانند بود.

پس این سنت اگر مستند شود وضعش به ناس لازم می آید محذور و عدم قبول، پس واجب است استناد این سنت به شخصی که متمیز باشد در بین ناس به وجوب انقیاد و طاعت آن، و ظهور وجوب این انقیاد به معجزاتی چند باشد که دلالت کند که اینها از جانب الله

است.

- و بعد از این مراتب معلوم است تفاوت اشخاص ناس در قبول  
 خیر و شر و نقصان و فضایل به حسب اختلاف امزجه و نفوس، پس  
 واجب است که بوده باشد این شارع مؤید از جانب [حق] که عاجز  
 ۴ نباشد از احکام شریعت در میان مردم که بعضی به برهان، و بعضی را  
 به وعظ تالیف قلب نماید. و بعضی را به زجر و قتل تادیب نماید.  
 و چون نبی - صلی الله علیه و آله - اتفاق نمی افتد که موجود باشد  
 در همه<sup>۱</sup> زمان، واجب است این که باقی باشد این سنن مشروعه تا  
 ۸ وقت مضمحل شدن این سنت و اقتضای حکمت الهیه به تجدید  
 سنت دیگر، پس بنابراین فرض شد بر ایشان یعنی عباد<sup>۲</sup> عبادات چند  
 که مذکر صاحب شرع باشد و امر به تکرار عبادت شده تا مستحکم  
 شود تذکر به تکرار آن، پس حاصل می شود از برای ایشان از اوامر و  
 ۱۲ نواهی الهیه منافع ثلاثه:  
 یکی از آنها: ریاضت نفس است به اعتبار [ب - ۲۵۱] امساک از  
 شهوات و منع از قوت غضبیّه که مکذره است و تاریک می نماید  
 ۱۶ / \* الف / ۱۸۶ / آن مر صفای قوت عقلیه را.  
 دویم: عادت فرمودن نفس است نظر در امور الهیه و مطالب عالیه  
 و احوال معاد را و تفکر در ملکوت الله - تعالی - و کیفیّت صفات و  
 اسماء و تحقیق حقایق و فیضان معرفت موجودات است از جانب  
 ۲۰ خدا و حق نظم متسلسله به ترتیبی که اقتضا می کند حکمت الهیه

موافق براهین قطعیّه خالصه از شبهات مغالطه.

و سیّم: تذکر ایشان است آنچه وعده نموده شارع از خیر و شرّ  
 اخروی به نحوی که حفظ نظام عالم مقتضی این نحو تعادل و ترادف  
 ۴ است، و خدا زیاده نموده جهت پیروی کننده شرایع اجر و ثواب را  
 در آخرت. این است مصلحت تکلیف نزد اوائل.

قال: و واجب لزجره عن القبائح.<sup>۱</sup>

یعنی تکلیف واجب است از جهت زجر نمودن آن از قبایح مردم  
 ۸ را، این مذهب معتزله است و انکار نموده‌اند اشاعره این را. و دلیل  
 وجوب تکلیف این است که: اگر تکلیف نکند خدای - تعالی - کسی را  
 که کامل باشد به شرایط تکلیف هر آینه او را حریص به قبیح نموده  
 ۱۲ خواهد بود و تالی که حریص فرمودن به قبیح باشد باطل است، پس  
 مقدّم مثل آن باطل است.

بیان شرطیّت<sup>۲</sup> این است که خدای - تعالی - هرگاه کامل کرده باشد  
 عقل انسان را و گردانیده باشد در او میل به قبیح را که آن شهوت است  
 ۱۶ و نفور از امور حسنه را، پس اگر مقرّر نکند در نظر عقل او وجوب  
 امور واجبه را و قبح قبیح را و مؤاخذه به اخلال به واجب و فعل قبیح  
 را، خواهد بود ارتکاب قبیح از او دایمی، و خدای - تعالی - در این  
 صورت زاجر از قبیح نخواهد بود، بلکه تحریص فرموده خواهد بود  
 ۲۰ او را به قبیح. و به این اشاره نموده مصنّف - رحمه الله<sup>۳</sup> - به قول خود

۲. نسخه‌ها: شرطیه

۱. کشف المراد / ۳۲۱

۳. ن: - رحمه الله

که گفته «لزجره عن القبائح» ای [الف - ۲۵۲] لزجر التکلیف عن القبائح.

قال: و شرائط حُسْنِه انتفاء المفسدة و تقدّمه، و امکان متعلّقه و ثبوت  
 ۴ صفة زائده على حسنه، و علم المكلّف بصفات الفعل و قدر المستحقّ و  
 قدرته عليه، و امتناع القبيح عليه، و قدرة المكلّف على الفعل و علمه به،  
 او امکانه و امکان الآلة.<sup>۱</sup>

چون مصنّف - رحمه الله - ذکر نمود که تکلیف حسن است،  
 ۸ شروع نمود در بیان آنچه شرط است در حسن تکلیف. و ذکر نمود  
 امور چندی که خوب نیست تکلیف بدون این امور [۱]: بعضی از آنها  
 راجع است / \*ب/ ۱۸۶ / به نفس تکلیف، [۲]: و بعضی راجع است به  
 متعلّق تکلیف که اصل فعلی باشد که باید مکلف آن را به عمل آرد که  
 ۱۲ مکلف به است. [۳]: و بعضی راجع است به مکلف - به کسر لام - که  
 تکلیف کننده است [۴]: و بعضی راجع است به مکلف - به فتح لام - که  
 تکلیف کرده شده است.

اما آنچه راجع است به نفس تکلیف پس دو امر است:

۱۶ اوّل انتفاء مفسده است به این نحو که نباشد این تکلیف موجب  
 اخلال تکلیف دیگر و مانع آن، یا آن که مفسده باشد از برای مکلف  
 دیگر.

دویم: آن که مقدّم باشد تکلیف به قدر از زمانی که تواند استدلال  
 ۲۰ نمود و متمسک شد به آن تکلیف مکلف در ایقاع فعل در وقتش.

اما آنچه راجع است به مکلف به که فعل است بنفسه پس دو امر است ايضاً:

اول: امکان وجود آن فعل است از جهت آن که تکلیف به محال خالیست از فایده، و به این اشاره کرده مصنف - رحمه الله - که گفته: «و امکان متعلقه».

دویم: لزوم اشتغال فعل است بر صفت زایده بر حسنش به این نحو که به غیر حسن واجب باشد یا مندوب، یعنی این تکلیف که این فواید [را] دارد باید به غیر این حسن و فواید مستحب یا واجب باشد و همین حسن تنها کافی نیست و [ب - ۲۵۲] یکی از این دو صفت باید با او باشد تا حسن داشته باشد و تکلیف بشود، این وقتیست که تکلیف به فعل امری شود، و اگر تکلیف به ترک امری باشد باید آن فعل قبیح باشد یا آن که اخلال به آن اولی از فعل آن باشد.

و اما آنچه راجع است به مکلف - یعنی تکلیف کننده - پس آن است که عالم باشد به صفات فعل و ممتاز باشد نزد او تا آن که تکلیف به امر قبیح و ترک واجب و مندوب نکند، و عالم باشد به قدر ثواب ار عاجل و آجل تا ناقص نکند ثواب آن را، این وقتیست که مکلف ثواب دهنده باشد و اخلال نکند در بعضی آن ثواب از جهت آن که اخلال در رسانیدن مطیعین را به ثوابی که مستحقند معجلاً و مؤجلاً ظلم است؛ و دیگر آن که قبیح ممتنع باشد بر آن تا آن که اخلال به واجب مثل عدم ایصال ثواب به مستحق ننماید.

اما آنچه راجع است به مکلف - یعنی کسی که به او تکلیف شده - پس این است که قادر به فعل باشد و عالم، یا امکان تحصیل علم به آن

فعل بوده باشد. و امکان آلت فعل یا تحصیل آن اگر فعل صاحب آلت باشد، باشد به<sup>۱</sup> مثل آن که اب جهت وضو / \*الف / ۱۸۷ / تواند داشت و مصوّر شود حصولش.

- قال: و متعلقه: إمّا علم، إمّا عقلی أو سمعی، و إمّا ظن؛ و إمّا عمل.<sup>۲</sup>
- یعنی متعلّق تکلیف که مکلف به است که امر به آن می شود یا [الف]: علم است که تکلیف نموده خدای - تعالی - عباد را به دانستن آن، و آن علم [۱]: یا عقلی محض است - که عقل مستقلّ است در<sup>۸</sup> تحصیل آن مثل علم به وجود اله و بودن او عالم و قادر [۲]: یا سمعی محض است که عقل مستقلّ در آن نیست، مثل علم به معاد بدن و بعث [۳]: یا مرگب از هر دو است [۴]: و یا ظنّ است، مثل ظنّ قبله که در جهت خاصی است. [ب]: و یا عمل است و آن عمل [۱]: یا عقلی<sup>۱۲</sup> است، مثل رد و دیعه و شکر مُنعم [الف - ۲۵۳] و برو الدین و قبح ظلم و کذب [۲]: و گاه سمعی می باشد مثل صلوات و زکات و تفصیل نداد مصنّف - رحمه الله - ظن را به آنچه تفصیل داده علم را از آن جهت<sup>۱۶</sup> اعتماد بر فهم متعلّم.
- و در منهاج الیقین<sup>۳</sup> علامه - رحمه الله - در بحث ثالث<sup>۴</sup> که در تکلیف است گفته است: «و الظنّ سمعی [محض] كالظنّ بجهة القبلة».<sup>۵</sup>
- و باقی موافق است با آنچه در این جا از شروح نقل شده.

۲. کشف المراد / ۳۲۲  
 ۴. کذا. در نسخه چاپی: رابع

۱. م، الف: - به  
 ۳. کذا. صحیح: منهاج  
 ۵. منهاج الیقین / ۲۵۱

و مصنّف - رحمه الله - تفصيل نداد عمل را نیز از جهت آن که معلوم است که یا به حسب علم است یا به حسب ظنّ است، و فرق میان علم سمعی و ظنّی این است که اوّل ممکن است که افاده قطع کند به خلاف ثانی، و این افعال منقسم می شود به واجب و مندوب و حرام و مکروه. ۴

قال: و هو منقطع للاجماع و ایصال الثواب.<sup>۱</sup>  
 اراده نموده مصنّف - رحمه الله - که ذکر نماید که تکلیف منقطع است و دلالت می کند به آن اجماع و معقول. ۸  
 اما اجماع: پس ظاهر است از جهت آن که اتفاق است میان مسلمین و غیر مسلمین که تکلیف منقطع است، یعنی در آخرت.  
 اما دلالت از جهت معقول، علامه - رحمه الله - در شرح خود گفته که پس می گوئیم که: اگر تکلیف دایمی باشد نخواهد بود ایصال ثواب به مطیع، و تالی باطل است پس مقدّم مثل آن. ۱۲  
 بیان شرطیّت<sup>۲</sup> آن که تکلیف مشروط است به مشقّت، و ثواب مشروط است به خلاصی از مشقّت و تکدّر، و جمع این دو محال است در یک زمان، پس اگر متحقّق شود تکلیف دایماً منتفی می شود ۱۶  
 ثواب دایماً و وقتی از جهت تحقّق ثواب نخواهد بود.

قال: و علة حسنه عامّة.<sup>۳</sup>

چون بیان کرد اوّلاً حسن تکلیف را مطلقاً شروع نمود در بیان ۲۰

۱. کشف المراد / ۳۲۳: لایصال

۲. نسخه ها: شرطیه

۳. کشف المراد / ۳۲۳

\*/ب/۱۸۷/ حسن تکلیف در حق کافر. و دلیل بر آن این است که علت در حسن [ب - ۲۵۳] تکلیف تعریض ثواب است، یعنی کسی را در معرض ثواب در آوردن به عنوان لزوم. و «تعریضی» سخن سربسته و ملزوم گفتن و لازم خواستن را نیز می گویند. و این حکم به عنوان عموم در حق مؤمن و کافر است و تکلیف در هر دو حسن است. ۴

قال: و ضرر الکافر فی اختیاره.<sup>۱</sup>

این جواب از سؤال مقدّری است. و تقریرش این است که تکلیف ۸ کافر ضرر محض است بر او و هیچ مصلحتی در این نیست، پس حسن نیست و عموم ندارد. و بیان مقدّمه اولی این است که: تکلیف نوع مشقّتیست در عاجل، و حاصل است عقاب به ترکش در اجل و این ضرر عظیم است، پس منتفیست مصلحت در آن از جهت آن که ثوابی ۱۲ در آن نیست پس قبیح است قطعاً.

و جواب این است که: تکلیف نفسش نیست ضرر و الاّ بایست جهت مؤمن نیز باشد، و نیست از جهت این تکلیف ضرری، بلکه ضرر از جهت سوء اختیار نمودن کافر و عدم اطاعت او است. ۱۶

قال: و هو مفسدة لامن حیث التّکلیف بخلاف ما شرطناه.<sup>۲</sup>

یعنی اختیار کافر کفر را مفسده نموده نه اصل تکلیف، به خلاف آنچه شرط سابق نمودیم که باید تکلیف خودش مضرّ نباشد. و ۲۰

۱. کشف المراد / ۳۲۳: من

۲. کشف المراد / ۳۲۴

تکراری نشده در کلام به جهت آن که متن سابق این بود که ضرر جهت کافر اختیار کفرش شده و تکلیف عامّ است، و توهم نمی شود که کافر مکلف نباشد به سبب این ضرر که به او عاید می شود، پس حکم مختصّ غیر کافر است. و این متن مفادش این است که اختیار کفر مضرّ است خودش، نه از جهت تکلیف که شرط شده بود که باید تکلیف ضرر نباشد از جهت هیچ کس، پس مکلفی باید نباشد.

و علامه - رحمه الله تعالى - در شرح خود قلمی نموده که آنچه به خاطر ما می رسد در تحلیل این کلام این است که جوابیست از سؤال مقدّر ایضاً، و آن این است که: شما شرط نمودید در تکلیف سابقاً که باید آن تکلیف [الف - ۲۵۴] صاحب مفسده از برای مکلف و از برای غیر آن نباشد، و این تکلیف نسبت به کافر مضرّ است هرگاه مکلف باشد، پس قبیح خواهد بود به نحوی که تکلیف زید اگر مستلزم مفسده باشد هر چند که راجع ضرر به عمر و شود خواهد بود قبیح.

و جواب این است که: ضرر که عذاب باشد مفسده است نه از جهت تکلیف، بلکه جهت اختیار مکلف عدم انقیاد و فرمان را به نحوی که گذشت، و آنچه شرط شده سابق آن است که مفسده لازمه از وجود تکلیف باید نباشد، نه آن که عدم اراده تکلیف منشأ مفسده شود، چنانچه در کافر عدم انقیاد که موجب عدم مکلف به است مفسده و ضرر شده.

و احتمال دارد که «و هو مفسدة» در متن بیان کلام سابق و توضیح و تأکید قبل باشد هر چند موافق شرح علامه - رحمه الله تعالى - و غیره تأسیس است لیکن ملایم سوق کلام و طبع مؤکد این است که

تأکید باشد.

قال: و الفائدة ثابتة.<sup>۱</sup>

- این جواب [از سؤال] مقدّری است. تقریرش این است که: تکلیف کافر فایده [ای] در آن نیست / \*الف/ ۱۸۸ / از جهت آن که فایده از تکلیف ثواب است و ثواب از برای او نیست، از جهت آن که اتیان به مأمور به نمی‌کند، پس فایده در تکلیف او نیست و عبث.
- جواب آن است که: ما مسلم نداریم که فایده در تحصیل ثواب و اتیان به مأمور به باشد جهت او، بلکه منظور تعریض مکلف است، یعنی در معرض ثواب در آوردن او منظور است هم در حق مؤمن و هم در حق کافر.

### مسألة ثانی عشر

در لطف است و ماهیّت و احکام آن

قال: و اللّطف واجب لتحصيل الغرض به.<sup>۲</sup>

- گفته‌اند: لطف چیزی است که می‌باشد مکلف به آن اقرب به فعل طاعت و ابعد از فعل معصیت اگر چه نیست از برای او حظّ [و] بهره در تمکین فعل، یعنی پای بر جای کردن و مستحکم نمودن فعل، و احتراز کرده‌اند از عدم تمکین او از آلت افعال به جهت آن که مرآلت فعل را [ب - ۲۵۴] حظّی و نصیبی در تمکین فعل هست به خلاف لطف.

و علامه در مناهج اليقين در مبحث لطف گفته است: «المبحث الخامس: في اللطف، وهو ما أفاد المكلف هيئة<sup>۱</sup> مقربة الى<sup>۲</sup> الطاعة و مبعدة عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ به الهيئة الى الالغاء، فالآلة ليست لطفاً، لأن لها حظاً في التمكين. و الالغاء ينافي التكليف بخلاف اللطف». و ايضاً در آن مبحث گفته است: «اللطف يتوقف عليه نفس الفعل؛ لأن الفعل لا يقع إلا بالداعي، و الداعي يتوقف عليه، و يفارق القدرة بأن القدرة يتوقف عليها امكان الفعل لانفسه»<sup>۳</sup>، تمّ كلامه.

و به آنچه مذکور شد فرق نموده میان لطف و آنچه در آن حظی هست در تمكين فعل، مثل آلت در افعال.

و ايضاً لطف به حدّ الجاء بايد نرساند فعل را، از جهت آن که اگر به حدّ الجاء برسد و فاعل ملجأ شود، منافی تکليف خواهد بود، و لطف منافی تکليف بايد نباشد.<sup>۴</sup> و اين لطف در تکليف لطيفست که باعث نزديکی تحقق فعل می شود.

و گاهی لطف محصل فعل می باشد، يعنی حاصل می شود با آن فعل طاعت از روی اختيار از مکلف که اگر آن لطف نباشد اطاعت حاصل نمی شود، پس فرق است میان لطف مقرب و محصل. و لطف محصل اقرب به فعل است و باعث الجاء فاعل نشده است هر چند اگر اين لطف نباشد فاعل فعل آن را نمی کند با وجود آن که تمکن به معنی

۲. نسخه ها: + عدم

۱. مصدر: هيئة

۳. مناهج اليقين / ۲۵۲-۲۵۳

۴. کذا

امکان فعل در هر دو صورت حاصل است فاعل را، و این تکلیف با لطف به خلاف تکلیفی<sup>۱</sup> است که اطاعت حاصل می شود با آن تکلیف فقط / \*ب/ ۱۸۸/ بدون لطف، از جهت آن که لطف امر زاید بر آن تکلیف است، پس مکلف را بدون این لطف ممکن است به سبب اصل<sup>۴</sup> تکلیف اطاعت کردن و عدم آن، و نیست همچنین تکلیف با لطف، یعنی تکلیف با لطف مثل تکلیف بدون لطف نیست، از جهت آن که نزد لطف [الف - ۲۵۵] متمکّن است مکلف به سبب لطف نیز در اطاعت و اقرب است<sup>۲</sup> و بدون آن متمکّن نیست به این نحو و مرتبه در اطاعت<sup>۸</sup> و عدم اطاعت، پس لازم نیست که تکلیفی که اطاعت می کند نزد آن تکلیف یا اطاعت نمی کند لطف باشد.

و مراد از تمکّن که علامه گفته این جا قدرت است. و غیر تمکین است که در آلت است.<sup>۱۲</sup>

هرگاه این را دانستی پس گفته می شود که لطف واجب است به خلاف مذهب اشعری، و دلیل بر وجوب لطف این است که حاصل می شود غرض مکلف از لطف، پس واجب خواهد بود لطف و الاّ لازم می آید نقض غرض.<sup>۱۶</sup>

بیان ملازمه این است: مکلف هرگاه عالم باشد که عباد اطاعت نمی کنند مگر به لطف، پس اگر مکلف تکلیف کسی بدون لطف نماید ناقض خواهد بود در تحقّق غرض خود، مثل آن که اگر کسی غیر خود را بخواند جهت اطعام نمودن و داند که او اطاعت نمی کند مگر<sup>۲۰</sup>

به آگاه نمودنی.

ثانیاً: پس اگر لطف به این نحو نکند ناقض و مخلّ غرض خود را به عمل آورده<sup>۱</sup> خواهد بود، پس وجوب لطف مستلزم تحصیل غرض است.

۴

قال: فان كان من فعله - تعالى - وجب عليه، و ان كان من المكلف وجب أن يشعر به و يوجه عليه، و ان كان ذلك من فعل غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل.<sup>۲</sup>

۸

چون ذکر نمود وجوب لطف را شروع نمود در بیان اقسام آن، و این سه قسم است:

اول آن که لطف از فعل الله - تعالى - باشد، پس در این صورت به<sup>۳</sup> خدا واجب است که بکند آن لطف را، مثل خلق قدرت از برای عبد و اکمال فعل و نصب ادله و تهیئه آلات.

۱۲

دویم: آن که از فعل مکلف خودش باشد، مثل نظر و فکر در آنچه واجب است بر آن، و سعی در تحصیل آن نمودن، پس در این صورت واجب است که خدای - تعالى - به آن مکلف اشعار و تعریف نماید اینها را و واجب سازد بر او.

۱۶

ثالث: آن است که از فعل غیر خدا و غیر مکلف [ب - ۲۵۵] باشد، مثل تبلیغ رسالت. و در این شرط آن است که در تکلیف کردن مکلف

۱. م: آورد

۲. کشف المراد / ۳۲۵: و ان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

۳. کذا. صحیح: بر

را به آنچه در آن لطف است علم حاصل باشد جهت مکلف که غیر می کند این لطف را، مثل اعانت در تحصیل مصالح و دفع مفسد، و یاری نمودن او را در امور مصالح و افعال صالحه از ایمان و اطاعت و / \* الف / ۱۸۹ / انزجار نمودن از افعال غیر صالحه، پس شرط است در ۴ تکلیف به ملطوف فیه که<sup>۱</sup> معلوم باشد این که آن غیر به فعل می آرد. و متوجّه می شود این لطف را که در قسم ثالث گفته شد در متن.

قال: و وجوه القبح منتفیة، و الکافر لا یخلو من لطف، و الاخبار بالسّعادة و الشّقاوة لیس مفسدة.<sup>۲</sup> ۸

چون مصنّف ذکر نمود اقسام لطف را شروع نمود بر اعتراضات بر وجوبش با جواب از اینها، و ایراد نموده از شبهه های اشاعره سه تایی از آنها را. ۱۲

اوّل: آن که گفته اند که لطف واجب است هرگاه خالی باشد از جهات مفسده، از جهت آن که مصلحت در وجوب آن وقتی می باشد که جهات مفسده در آن نباشد و گاه باشد<sup>۳</sup> که این لطف مشتمل بر جهت قبحی باشد که مردم ندانند آن را، پس از روی جزم واجب ۱۶ نخواهد بود لطفی که شما واجبش می دانید.

جواب آن است که: جهات قبح معلوم است از برای ما چون ما مکلف و مامور به ترک آن هستیم و شارع تمام آن را مبین نموده، و

۱. م، الف :- که

۲. کشف المراد / ۳۲۵ : الاخبار . نسخه مذکور اصحّ است و در طی شرح نیز بر وفق آن شرح

۳. م :- و گاه باشد

شده است.

معلوم است که در لطف وجه قبحی نیست. و استدلال به عدم علم استدلال بر علم به قبح نیست در این جا و مفید این است<sup>۱</sup> که کسی بگوید که شاید باشد امر قبیحی که معلوم نباشد، بلکه شارع حکم بظاهر نموده، هرگاه قبح ظاهری ندارد قبیح حقیقی و شرعی نیز نیست. ۴

شبهه دوم: این است که به کافر آیا تکلیف با وجود لطف نموده شده یا با عدم لطف، پس اول باطل است و الا نخواهد بود آن لطف از جهت آن که معنی لطف این است که حاصل شود آنچه در آن لطف می شود نزد مکلف در حین لطف، مثل ایمان؛ پس بایست کافر مؤمن باشد [الف - ۲۵۶] و اگر با عدم لطف که ثانیه است به کافر تکلیف شده در این صورت یا از جهت عدم قدرت به آن لطف است. پس عجز خدا لازم می آید، و اگر با وجود قدرت است پس لازم می آید اخلال به واجب. ۱۲

و جواب این است که: لطف نیست به معنی این که ملطوف فیه مثل ایمان حاصل باشد در او بالفعل، از جهت آن که لطف لطف است فی نفسه، خواه آن که حاصل باشد ملطوف فیه یا نه، بلکه به بودن از آن حیثیت که لطف است قریب است ملطوف فیه به آن و ترجیح دارد وجودش بر عدمش، و این که ایمان نزد کافر ترجیح نیافته و مؤمن نشده از جهت سوء اختیار مکلف کافر است نزد او مرجوح است، چنانچه گفته اند، مصرع: ۲۰

«بر سیه دل چه شود خواند و عظم».

و ممکن است که این جواب از سؤال دیگر باشد از برای ایشان، و  
تقریر آن این است که: لطف اگر واجب باشد واقع نمی شود معصیتی از  
مکلف اصلاً، از جهت آن که خدای - تعالی - قادر است بر هر چیزی،  
پس / \*ب / ۱۸۹ / هرگاه قادر باشد که لطف نماید به هر مکلفی در هر  
زمانی در هر فعلی، پس معصیتی واقع نمی شود و خدای - تعالی -  
مخل و مبطل امر واجب نیست، و ما می دانیم که کفر و معاصی  
موجود است پس لطف محقق نیست.

و تقریر جواب آن است که گفته می شود که: صحیح است که گفته  
شود که لطف واجب است بر مکلف را هرگاه بوده باشد از برای او  
لطفی که صلاحیت داشته باشد جهت آن، و استبعادی ندارد در این که  
بعضی مکلفین باشند که ایشان را لطفی نمی باشد سوای آن که علم به  
مکلف و ثواب به اطاعت و عقاب با معصیت باشد، چنانچه سابق به  
این اشاره نمود که اصل تکلیف گاهی باعث عمل خیر می شود و در  
کافر نیست این لطف، پس کافر قابل این الطاف خاصه نیست هر چند  
به نحو عموم لطف لایق کفار متحقق شده.

شبهه ثالثه این است که: در اخبار به این که مکلف از اهل [ب - ۲۵۶]  
جنت است یا اهل نار مفسده است، از جهت آن که تحریص به  
معاصیست جهت اهل جنت؛ زیرا که چون خود را از اهل جنت  
دانستند به خاطر جمع ایشان معصیت می کنند و بتحقیق که خدای -  
تعالی - اخبار نموده که کدام مکلف از اهل جنت است و کدام از اهل  
نار است و این منافی لطف است.

و جواب این است که: اخبار به جنت نیست تحریص نمودن به معاصی مطلقاً، از جهت آن که جایز است که مقارن آن لطف امر چندی باشد که مانع و ممتنع باشد نزد آن اقدام بر معاصی، پس تحریص به معاصی نیست. و هرگاه منتفی شد بودن آن سبب تحریص ۴  
جهت معاصی باطل شد قول ایشان که لطف مفسد است علی الاطلاق. و اما اخبار به نار پس ایضاً نیست مفسده، از جهت آن که اخبار اگر بوده باشد جهت جاهل مثل ابی لهب منتفی می شود مفسده ۸  
از جهت آن که عالم نیست صدق اخبار خدای - تعالی - را، پس داعی نیست بر اصرار بر کفر، و اگر عارف باشد به صدق اخبار خدای - تعالی - مثل ابلیس، نخواهد بود اخبار خدای - تعالی - به عاقبت او داعی بر اصرار بر کفر، از جهت آن که او می داند که اصرارش در کفر موجب مزید عقاب او می شود، پس حریص به آن نمی شود. ۱۲  
این است مضمون کلام علامه - رحمه الله - لیکن در حریص نشدن ابلیس حرف است، به جهت آن که آن ملعون آنچه توانسته از بدی کرده و می داند که باعث مزید و شدت عقاب اوست و هرگز ترک و تخفیف نداده، لیکن اعلام باعث حجّت بر ایشان می شود و این فایده ۱۶  
عظیمی است.

قال: و یَقْبَحُ مِنْهُ - تعالی - التَّعْذِيبُ مَعَ مَنَعِهِ، دُونَ الذَّمِّ. ۱

یعنی مکلف که خداست هرگاه منع نماید از لطف خود عباد را که ۲۰

تکلیف ایشان می‌نماید به عبادت، / \*الف/ ۱۹۰ / قبیح است از او عقابشان، از جهت آن که به منزله امر به معصیت و ملجأ به آن نمودن است، چنانچه خدای - تعالی - فرموده: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾<sup>۲</sup>، پس اخبارنموده که اگر منع<sup>۴</sup> می‌کرد از ایشان بعثت رسول را بود البته مر ایشان را که سؤال نمایند از این سؤال،<sup>۳</sup> یعنی بگویند که: چرا ارسال رسول جهت ایشان نشد؟ و نبود از برای ایشان این سؤال مگر با قبح عذاب اهلاکشان بدون بعثت، و قبیح نبود مذمت<sup>۵</sup> نمودن خدا عباد را در اعمال بد با عدم<sup>۸</sup> ارسال رسل، از جهت آن که مذمت حق مستحق است بر هر امر قبیحی.

و می‌توان گفت به این عبارت نیز که مذمت حق است در هر امری که قبیح باشد، و نیست مختص مکلف و عباد به خلاف عقاب که<sup>۱۲</sup> مستحق آن عباد مکلف است، و از این جهت است که اگر بفرستد انسانی غیرش را جهت فعل قبیحی پس بکند آن قبیح را ساقط نمی‌شود حق آن که فرستاده است در مذمت آن کننده فعل قبیح، همچنان که ابلیس مذمت اهل نار می‌نماید اگر چه او باعث بر معاصی<sup>۱۶</sup> شده. پس استفاد شد که لطف لازم است، پس قبیح شد از خدای - تعالی - عذاب نمودن با منع لطف که ضمیر «منعه» راجع به لطف باشد. اما مذمت قبیح نیست بدون لطف.

۱. [الف - ۲۵۷]

۲. طه / ۱۳۴

۳. م: - سؤال

۴. م: مذهب

- قال: ولا بد من المناسبة و الا ترجح [بلا مرجح] بالنسبة الى المتسبين.<sup>۱</sup>
- چون فارغ شد مصنف را اعتراضات بر وجوب لطف، شروع نمود در ذکر احکام لطف، و از آنها پنج تا را نقل نموده:
- اول: آن که لابد است که میان لطف که علت ملطوف فيه است و آن ملطوف فيه مناسبتی باشد، یعنی اطاعت مأموره را با لطف مناسبتی باشد که از لطف تواند به هم رسید. و در شرح اصفهانی عوض «ملطوف فيه» که علامه - رحمه الله - گفته «ملطوف به» واقع است، و همچنین در شرح بهشتی و در شرح ملا محمود «ملطوف علیه» است. ۴
- و به هر تقدیر مدعا معلوم است، و حاصل کلام علامه - رحمه الله - این است که مراد از مناسبت بودن لطف است به نحوی که باعث ملطوف فيه تواند باشد، و الا پس آن لطف را نسبت به ملطوف [ب - ۲۵۷] فيه نیست نسبتی و آن علت جهت این ملطوف فيه بودن اولی از غیرش نیست و ترجیح بلا مرجح است. و به این اشاره نموده مصنف - رحمه الله تعالی - که گفته: «و الا ترجح بغیر<sup>۲</sup> مرجح بالنسبة الى المتسبين» و منتسبین لطف است و ملطوف فيه علامه - رحمه الله - گفته است که این است آنچه ما فهمیده ایم از این کلام. ۸
- ۱۲
- ۱۶

قال: ولا يبلغ الالغاء.<sup>۳</sup>

- این حکم ثانیه است از احکام لطف، و آن این است که: نرساند لطف ملطوف فيه را به حد الغاء، یعنی نکند لطف ملطوف فيه را که اطاعت ۲۰

است ملجأ در وجود هر چند فعلی که موجب الجاء فعل دیگر می شود شبیه به لطف باشد، از جهت آن که کل واحد از این دو تا داعیند فعل دیگر را، لیکن / \*ب / ۱۹۰ / متکلمون ملجأ به فعل را نمی گویند لطف لهذا شرط شده در لطف که به حد الجاء نرسد. ۴

قال: و يعلم المكلف اللطف اجمالاً او تفصيلاً.

یعنی لطف معلوم مکلف از عباد به عنوان اجمال یا تفصیل باید بوده باشد که اگر این معنی و ملطوف فیه و مناسبت میان لطف و آن معلوم نباشد چیزی مکلف را داعی به فعل ملطوف فیه نخواهد بود، و اگر علم اجمالی کافی باشد محتاج به علم تفصیلی نخواهد بود، چنانچه معلوم است مجلا که الم واصل به بهیمه<sup>۱</sup> در حین ضرب لطف است جهت ما عباد، و در این کلام گفته اند نظر است، از جهت آن که مناسبت ذاتیه البتّه تخلّف نمی کند مکلف [را]، خواه عالم باشد یا نباشد که البتّه با لطف مناسب به مناسبت خود - که داعیست - فعل را متحقّق فعل خواهد نمود. ۸ ۱۲

قال: و يزيد اللطف على جهة الحسن.<sup>۲</sup>

این حکم رابع است، و آن این است که: باید لطف مشتمل باشد بر صفت زایده بر حُسن از بودن آن واجب، مثل فرایض یا مندوبات، این وقتیست که لطف از فعل عباد باشد، امّا اگر از فعل خدا باشد معنی ۲۰

۱. بهیمه: حیوان

۲. کشف المراد / ۳۲۸

و جوب آن مبین شد با مراتب کلام سابقاً موافق حکمت الهی.

قال: و یدخله التخییر.

این حکم خامس است، و آن این است که: لطف واجب [الف - ۲۵۸] ۴  
نیست که معین باشد، بلکه جایز است که داخل لطف شود تخیر،  
یعنی امر چندی که تخیری باشند همه، مثلاً چند امر باشد که هر یک  
موافق مصلحتی مطلوب و مرغوب باشند که قائم مقام دیگری توانند  
شد، و همه به جای هم به تخیر توانند بود. ۸

اما لطف مخیر در حق ما مثل کفارات ثلاثه که موجب رفع گناه  
می شود، و اما در حق حق - تعالی - پس جایز است که خلق کند از  
برای زید ولدی که بوده باشد لطف جهت آن، و جایز است حصول  
لطف به وجود ولد دیگر به صورت و اجزا و شخص دیگر که بدل این ۱۲  
باشد و باز لطف باشد.

قال: بشرط حسن البدلین.<sup>۱</sup>

چون ذکر نمود که لطف جایز است که داخلش شود تخیر، تنبیه ۱۶  
نمود که شرط است که بدلین هر دو خوب باشند و وجه قبحی در آنها  
نباشد و هر دو در خوبی مساوی باشند که بدل هم توانند شد، و این  
چیزی است که آراء اتفاق ننموده اند در این، از جهت آن که جماعتی  
از عدلیّه رفته اند به تجویز بودن قبیح لطف، مثل ظلم از ما عباد اصل ۲۰

- لطف باشد، چنانچه / \*الف/ ۱۹۱ / امراض الهی لطف است که مذکر عقاب و حصول مشقت می شود که موجب مصلحت است، همچنین ظلم از ما موجب این امور ممکن است که تواند شد. و این معنی خوب نیست و باطل است، به جهت آن که بودن امراض الهی لطف جهت ۴ وجوب تحقق آن مرض می شود و امر قبیح چون لطف نیست - مثل ظلم - جهت وجوب آن چیزی نمی تواند شد، و لطف علم آن شخص مظلوم است که به بلیه ای مبتلا شده پس اصل علم او لطف است، نه آن که اصل بلیه و ظلم فی نفسه لطف باشد، چنانچه علم به خوبی ذبح ۸ بهیمه لطف است جهت ما اگر چه اصل ذبح فی نفسه لطف نباشد. این است تحقیق علامه - رحمه الله - در شرحش.<sup>۱</sup>

۱۲

## مسألة ثالث عشر

## در الم است و وجه حسن آن

- قال: و بعض الالم قبیح، یصدر عنا خاصّة، و بعضه حسن یصدر منه - تعالی - و منا. و حسنه اما لاستحقاقه، أو لاشتماله على النفع، أو دفع الضرر [ب - ۲۵۸] الزائدين، أو لكونه عادياً، أو على وجه الدفع.<sup>۲</sup> ۱۶
- در این کلام چندین مبحث است:

- اول: در مناسبت این بحث است در این جا و مناسبت ما بعد آن با ما قبلش. بدان این را که ما بیان کردیم وجوب الطاف و مصلحتها را، و این دو قسم است: مصلحت های دنیوی - که منافع دنیا است می باشد - ۲۰

۱. در «م» عبارت: «این است تحقیق ... شرحش» بعد از عبارت «وجه حسن آن» آمده است.

۲. کشف المراد / ۳۲۹: یصدر منا

و مصلحت‌های دینی نیز که نفع آخرت است می‌باشد. و مصالح دین یا ضرر چندی است که موجب اجر آخرت است، مثل آلام و امراض و آجال و گرانی. و مراد از منافع دنیا صحّت است و وسعت است در رزق و ارزانی است، پس از جهت این بحث کرده است مصنّف عقب لطف از این اشیا و امور، و چون لطف منقسم می‌شد به اقسام مختلفه لهذا شروع نموده شد به بیان آنها، و چون آلام مستلزم عوضهاست و نفع، واجب است بحث از آنها نیز.

۸ اما مبحث دوم: بدان که اختلاف نموده‌اند مردم در قبح الم و حسن آن، پس رفته‌اند ثنویّه به قبح جمیع آلام، و رفته‌اند مجبره به حسن جمیع آلام، و رفته‌اند بکریّه و اهل تناسخ و عدلیّه به حسن بعض اینها و قبح باقی.

۱۲ بحث<sup>۱</sup> ثالث: در علّت حسن و خوبی الم است، اختلاف نموده‌اند قائلون به حسن بعض الم در وجه حسن آن، پس گفته‌اند اهل تناسخ که علّت حسن استحقاق است نه غیر آن، از جهت آن که نفوس بشریّه هرگاه بوده باشند سابق در ابدان پیش از این و بکنند ذنوبی چند پس مستحق الم می‌شوند /ب\* /۱۹۱/ و به سبب آن این است که آخر المی چند در این بدن می‌کشند. و این است نیز قول بکریه.

و گفته‌اند معتزله که این حسن الم خوب است صدورش از خدای - تعالی - و از ما با چند شرط:

۲۰ یکی از آنها این که: متألّمین مستحقّ باشند، مثل قطع ید لقی<sup>۲</sup> و

مثل قوله - تعالى - ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا [منكم] فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾.<sup>۱</sup>

دویم: آن که بوده باشد در آن نفع عظیمی [الف - ۲۵۹] مثل قطع  
لحم زاید و اجرا [ی] حدود و نحو آن.

۴

سیم: این که بوده باشد در آنها دفع ضرر اعظم از آلام، مثل فصد و  
حجامت.

رابع: آن که کرده شود بر مجرای عادت، چنانچه خدای - تعالى -  
می کند سوختن را به حیّ هرگاه در آتش انداخته شود احدی.

۸

پنجم: آن که کرده شود بر سبیل دفع از نفس، مثل رضا به الم قاتل  
هرگاه کسی اراده قتل ما کند.

این است بیان حسن آلام از جهت آن که ما هرگاه علم داشته باشیم  
اشتمال الم را به احد و جوه حکم می کنیم به حسنش البته.

۱۲

قال: ولا بدّ في المشتمل على النّفع من اللّطف.<sup>۲</sup>

یعنی شرط است از جهت حسن و خوبی المی که اوّل بار یعنی

بدون جرم سابقی یا عوض مکافاتى خدای - تعالى - به عبد می دهد از

۱۶

جهت منفعت و ثواب اخروی این که متألّم و صاحب الم خدای -

تعالى - با لطف باشد، پس لابد در الم مشتمل بر نفع لطفی ضرور است

که از برای متألّم باشد یا از برای غیر آن، و لطف نزدیک کننده مکلف

۲۰

است به طاعت.

- و گفته است علامه - رحمه الله<sup>۱</sup> در شرح خود که اگر خالی باشد این الم از نفع زایدی که اختیار می کند کسی با این نفع الم را مستلزم ظلم است، و اگر خالی باشد از لطف مذکور مستلزم آن است که عبث باشد و قبیح<sup>۲</sup> است، پس هر دو باید یعنی هم نفع و هم لطف در الم باید متحقق شود و مثال نفع زاید از آن الم را فصد و حجامت به نحو پیش و رفع عضو زاید گفته اند.
- حاصل کلام آن که لابد است در الم مشتمل بر نفع زاید از آن که لطفی در آن باشد که از رفع نفع ظلم بودن و از رفع لطف عبث بودن الم لازم می آید و این هر دو قبیح.
- و در این جا اختلاف نموده اند شیخان یعنی ابوعلی جبائی و ابن او، پس ابوعلی گفته است که علت در قبح الم بودن آن الم ظلم است نه غیر آن، پس شرط ننموده این شرط را یعنی اشتغال بر لطف را. و ابو هاشم / \* الف / ۱۹۲ / گفته قبیح است از جهت آن که ظلم است یا آن که عبث است اگر از لطف نباشد، و رفع هر دو را لازم دانسته، پس واجب گرداند<sup>۳</sup> در امراضی در مراتب [ب - ۲۵۹] که خدا به اطفال عارض می نماید با عوض های زایده لطف را نسبت به مکلف دیگر، یعنی ابوین. و از این جهت است که قبیح است از ما خلاص نمودن غریق را به شرط آن که بشکنیم دستش را، و اجاره نمودن آب کش چاه را به قصد انداختن او در چاه بدون غرض صحیحی هر چند اجرت زیاده داده شود بر او، این علامت عدم لطف است.

و علامه - رحمه الله - در مناهج اليقين نقل نموده که: «ابوهاشم در این دو مثال گفته که قبح این هر دو جهت عبث بودن است، از جهت آن که ظلم در این جا منتفیست جهت وجود عوضی که او خود راضی شده لیکن قبح الم هست جهت عبث بودن آن. و ابوعلی گفته که علت قبح در اجاره ظلم است». تمّ کلامه،<sup>۱</sup> فتاامل.

و در شرح این متن که بیان مذهب ابی علی را نموده علامه - رحمه الله - گفته که ممکن است جواب در این جا گفته شود مرابی علی را به آنچه ذکر نموده ایم در کتاب نهایة المرام<sup>۲</sup>.<sup>۳</sup>

۸

قال: و يجوز في المستحق كونه عقاباً.<sup>۴</sup>

این مذهب ابی الحسین بصری است، پس بتحقیق که او تجویز نموده که واقع شود امراض در کفار و فسّاق از جهت عقاب ایشان، از جهت آن که المیست که به مستحقّ آن رسیده می شود، و ممکن است که تعجیلش قبل از فوت از جهت مصلحت باشد از برای بعضی از مکلفین به نحوی که در حدود<sup>۵</sup> می باشد. و منع نموده قاضی قضات این را که امراض عقوبت باشد، و گفته است به عنوان جزم که این امور مثل محنتیست که رو می دهد بدون آن که از عقوبت باشد، به جهت آن که واجب است و لازم است که صاحب<sup>۶</sup> امراض صابر و راضی

۱۲

۱۶

۲. بسنجید با مصدر ج ۲/ ۲۷۶ - ۲۹۵

۱. مناهج اليقين / ۲۵۶

۳. این کتاب تاکنون چاپ نشده است

۵. م: حدو

۴. كشف المراد / ۳۳۰

۶. کذا در نسخه ها. صحیح: صاحبان

- باشند، و ترک جزع نموده در مقام تسلیم باشند و تن به قضا بدهند، و این در عقاب لازم نیست. پس فرق متحقق است بینهما. و جواب منع عدم لزوم صبر است در عقاب که منع سند باشد و الا منع منع خوب نیست و این عدم لزوم از جهت آن است که رضا به دو معنی اطلاق می شود [الف - ۲۶۰].
- ۴ یکی<sup>۱</sup> اعتقاد به حسن و خوبی فعل عقاب و این مشترک است<sup>۲</sup> میان فعل و عقاب و محنت.
- و ثانی: موافقت آن فعل است با خواهش و آرزو و شهوت کسی، و این مقدور نیست که الم موافق آرزو باشد و کسی خواهد، پس واجب نیست در محنت و در عقاب این رضا، پس هر دو هم مرض و هم عقاب مذکور در این معنی مساویند. و اگر به معنی اول باشد واجب است در عقاب، پس همچنین صبر بنا بر این / \*ب / ۱۹۳ / اعتقاد
- ۸ واجب است به این نحو که اظهار خلاف رضا - مثل جزع - از او به فعل نیاید، و واجب است<sup>۳</sup> ایضاً تسلیم به این نحو که معتقد باشد این را که اگر دفع این می توانست نمود چون مصلحت او در این است نمی کرد و امتناع نمی نمود. این است تحقیق علامه، رحمه الله تعالى.
- ۱۲ و در حدیث واقع است که جهت مؤمنین مشقت حالت موت کفارة ذنوبشان می شود.
- ۱۶

قال: و لا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن.<sup>۴</sup>

یعنی لطفی که سابق تعریفش شد که امری است که باعث قرب به

۲۰

۱. م : + آن که  
۲. م : - است  
۳. م : - به این نحو ... است  
۴. کشف المراد / ۳۳۱

- طاعت و بعد از معصیت می شود مثل خلق قدرت در عبد، کافی نیست در خوبی و خوب شدن الم مکلف، بلکه لابدّ است که در مقابل آن عوضی باشد - مثل حصول نفع یا دفع ضرر - از جهت آن که طاعت واقعه از علّت الم که به سبب لطف واقع است مقابلش ثواب است ۴ جهت مستحق، پس الم مجرد از نفع شد؛ زیرا که در اطاعت صلوات مثلاً عملی هست و المی هم هست در ضمن آن عمل، ثواب هرگاه عوض عمل<sup>۱</sup> باشد پس الم بدون عوض خواهد بود و این قبیح است.
- و حاج محمود گفته است: «ای لایکفی کون الم المکلف لطفاً ۸ مقرباً له الى الطّاعة مثلاً فی کونه حسناً، بل لابد و ان يقع فی مقابلیة<sup>۲</sup> عوض [و] هو اما حصول نفع او دفع ضرر، لانّ الطّاعة الواقعة بسبب هذا اللّطف یقابلها الثّواب المستحقّ، فیبقى الالم مجرد عن النّفع، فیکون قبیحاً. ولی فیہ نظر اذا الالم انما یصیر حکمه المنفعة و به یصیر ۱۲ حسناً اذا لم تکن لذّة المتالم الحاصل له<sup>۳</sup> [ب - ۲۶۰] من ادراک عوضه ممکن الحصول بدونه، و لو امکن حصول هذه اللّذة بدونه کان الالم ضرراً لا نفع فیہ، و هو قبیح».
- و ملاحظه کن در تحت متن بعد که: «ولا یحسن» الى آخره است همین مضمون را گفته به این عبارت: «یعنی ان الالم لا یحسن اذا كانت اللّذة مشتملة على اللّطف الذی من الالم لان الآلام انما تصیر فی حکم المنفعة اذا لم یکن طریق لتلك المنفعة الاّ بذلك الالم، و لو امکن الوصول الى<sup>۴</sup> المنفعة<sup>۵</sup> بدون الالم کان ألام ضرراً و هو قبیح»<sup>۶</sup>. ۲۰

۲. کذا در نسخه / صحیح: مقابله

۴. م: - الى

۱. م: الم

۳. م: - له

و شارح اصفهانی در شرح این متن گفته: «ذهب الشیخان و قاضی القضاة الى أنّ اللّطف غير كافٍ فی<sup>۷</sup> الم المکلف لیكون حسناً، بل لابد فيه ان يقع فی مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر، لأن الطّاعة الواقعة لأجل الالم بسبب اللطف مقابلها الثواب المستحقّ، فيبقى الالم مجرداً عن النفع، فيكون قبيحاً».

و ملاحظه که همین صورت بعینها شرح نمود، لیکن شیخان و قاضی را اخراج نموده و در باقی موارد زده. و غنی کشمیری گفته است شعری در مذمت<sup>۸</sup> مضمون این عمل به این نحو، شعر:

دگران را همه دارند به خاطر

شعری که غنی گفت کسی یاد ندارد<sup>۹</sup>

و مصنفین اکثر چنین کرده اند اگر محور باشد کار آسان است، همه کس می تواند کرد، لیکن ان شاء الله - تعالی - به تأیید الهی خود تواند راه حق یافت و معنی حق جست.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد.<sup>۱۰</sup>

لیکن اگر چنین امری الحال کسی بکند<sup>۱۱</sup> و گفته دیگری را<sup>۱۲</sup> در بیاض ایران مسوده و به زبان قلم بگوید به هند روسیاهی سفید

۵. ن: النفعة

۶. شرح التجريد / ۳۵۴

۷. م: فی

۸. م: مضمّت

۹. دیوان غنی /

۱۰. دیوان حافظ / ۸۸

۱۱. ن: - بکند

۱۲. م: دیگر در

می شود،<sup>۱</sup> و ثمره به کمال نمی دهد، بلکه برگشته آخر شکوفه می کند، لیکن اکثر این کار کرده اند و انکار این نکرده اند. این مذهب شیخین و قاضی القضاات است که مصنف - رحمه الله - اختیار نموده اند.

- و تجویز نموده اند بعضی از مشایخ ادخال الم را بر مکلف هرگاه  
 ۴ مشتمل بر لطف و منظور اعتبار آن باشد اگر چه حاصل نباشد در  
 مقابل آن الم عوضی، از جهت آن که الم همچنان که خوب است از  
 جهت نفعی که مقابل آن است همچنین خوب است از جهت امری که  
 ۸ الم [الف - ۲۶۱] آخر به آن مؤدی می شود، و از این جهت است که  
 مشقت سفر گواراست به ما چون رنجی کشیده ایم، و نفعی که مقابل  
 متاعیست که به جهت تجارت است همیشه برده ایم آن هست و آن  
 متاع نفعی دارد اگر چه مقابل الم عوضی نباشد، و همین کافیتست که  
 ۱۲ مشقت سفر علت حصول ربحیست که مقابل متاع تجارت است و آن  
 متاع عوض و ربح دارد، و همچنین این جا المی که آن از لطف است  
 اگر نمی بود، پس ثواب مقابل طاعت نیز نمی بود، چنانچه در تجارت  
 اگر الم سفر نبود و حرکت نمی شد نفع مقابل متاع نبود.

- و حجت اوایل این است که الم غیر مستحق اگر نباشد مشتمل بر  
 ۱۶ نفع یا دفع ضرر خواهد بود قبیح، و آنچه از طاعت کرده می شود  
 عوض از جهت وجود الم نیست، یعنی / \*الف / ۱۹۳ / این طاعت نفع  
 و ثواب جهت الم نیست. و اما اجر جهت مستحق بنابر طاعت اوست  
 ۲۰ و مقابل طاعتیست که او نموده، نه مقابل الم، پس الم مجرّد از نفع

می شود و این قبیح است.

و در مناهج الیقین علامه - رحمه الله - در مبحث لطف و الم کلامی چند ایراد نموده که مجمل آن این است که: لطف باعث قرب به طاعت و بُعد از معصیت می شود و لطف را موقوف علیه طاعت دانسته، و گفته لطف با داعی منشأ عبادت می شود و لطف در باب امور مثل عبادات مختلف می باشد، و گاه هست که لطف هست و فعل عبادت به سبب مانعی واقع نمی شود، و لطف گاه فعل خداست و گاه فعل عباد است که معرف آن خدا است.

و بعد از آن بیان احکام الم را نموده و گفته است که الم گاهی از ما واقع می شود نسبت به غیر، مثل ذبح شاة<sup>۱</sup> و اضحیه<sup>۲</sup> به عنوان ندب و وجوب. و گاه از خدای - تعالی - است مثل عقاب اخروی، یا ابتداءً مثل الم دنیوی، و این المی که مذکور شد به مصلحت الهیست و لطف می باشد نسبت به متألّم یا غیر آن به شرط آن که مقابلش عوضی باشد زیاد از الم.

و گفته است که بعضی [ب - ۲۶۱] تجویز نموده اند که عطا نماید خدای - تعالی - به لطف خود لذّتی به عبد عوض الم، و بعضی گفته اند که اگر بدون آن الم لذّت میسر نشود مجور است الم و الاّ ظلم خواهد بود.

و بعد از این مراتب بحث چندی از مخالفین نقل نموده و در بحث چهارم گفته: «الرّابع انّ الحاکم هو الله - تعالی - فلا یجب علیه شیء لانه

۲. اضحیه: قربانی کرد

۱. شاة: گوسفند

لا<sup>۱</sup> حاکم فوقه. الخامس: أنّ الداعية المقربة ممكنة لله - تعالى - فجاز خلقها ابتداءً<sup>۲</sup> من دون الفعل الذي هو اللّطف<sup>۳</sup>. تمّ کلامه، و در الم نیز این حرف می رود.

قال: و لا يحسن مع اشتمال اللّذة على لطفيته<sup>۴</sup>.

یعنی خوب نمی باشد الم با وجود آن که لذّت حاصله عقیب الم مشتمل باشد بر لطفی که در الم است. این مذهب ابی الحسین بصری است به خلاف مذهب ابی هاشم.

۸

و تقریر مذهب ابی هاشم این است که: ما اگر فرض کنیم اشتمال لذّت الم را بر لطفی که مشتمل است بر آن لطف الم آیا خوب است از خدای - تعالى - فعل الم به صاحب حیاتی از جهت لطف نمودن به غیر با وجود دادن عوض زایدی که اختیار کند آن را متأمّل متألّم اگر به او عرض شود؟ گفته است ابو هاشم بلی! خوب است از جهت آن که المی که مشتمل بر منفعت وفا کننده به عوض باشد در حکم منفعت است نزد عقلا، و از این جهت است که نشمرده اند عقلا مشقّت سفر مؤدّی به ربح را ضرر و هرگاه الم در حکم منفعت باشد می گردد حصول لطف به حسب تقدیر دو نفع، پس حکیم مختار است در اختیار نمودن هر کدام که خواهد.

۱۶

و ابو الحسین منع این نموده از جهت آن که الم می گردد در حکم منفعت هرگاه نباشد راهی از برای آن منفعت مگر از راه الم، و اگر

۲۰

۲. الف : اعداداً

۴. کشف المراد / ۳۳۱ م ، الف : لطفية

۱. م :- لا

۳. مناہج اليقين / ۲۵۴

ممکن باشد وصول به آن منفعت بدون آن الم خواهد بود آن الم ضرر و عبث. پس از این جهت است که عقلاً ضرر دانسته اند سفری را که نفع آن بدون آن سفر ممکن باشد.

و در شرح ملا علی بعد از این متن واقع است: «یعنی أن [ال] لم لا یحسن اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف [الف - ۲۶۲] الذی من الآلام؛ لأن الآلام انما تصیر فی حکم المنفعة اذا لم یکن طریقاً لتلك المنفعة الا ذلك الالم، و لو امکن الوصول الى المنفعة بدون الالم کان الالم ضرراً و هو قبیح».<sup>۱</sup>

و علامه - رحمه الله تعالى - در مبحث لطف کتاب مناهج الیقین ایراد نموده: «که تدنیب، لو کان فی مقدوره - تعالى - وجود لذّة یقوم مقام الألم فی کونه لطفاً للمکلفین هل<sup>۲</sup> یحسن منه - تعالى<sup>۳</sup> - فعل الالم بدل اللذة؟ جوزه ابو هاشم، لأن الالم لم یخرج بکونه لطفاً و بالعوض<sup>۴</sup> عن کونه ظلماً و عبثاً<sup>۵</sup> و یصیر کالمنفعة، فیتخیر الحکیم. و بعض المشایخ منع منه و هو اولی؛ لأن الالم انما یحصل باعتبار اللطف و العوض اذا لم یکن لهما طریق الا هو، اما لو وجد طریق غیر مؤدّ الى ضرر و یكون محصلاً للطف<sup>۶</sup> فهو اولی و لم یجز<sup>۷</sup> فعل الألم».<sup>۸</sup>

و ملاحاج محمود در شرح این متن نوشته بعد از «لطفیته» به این

۱. شرح التجريد / ۳۵۴

۲. ن: بل

۳. ن: + وجود. مؤلف بعد از آن عبارت را خط زده است.

۵. مصدر: - عبثاً

۴. مصدر: - بالعوض

۷. م: یخبر

۶. مصدر: للطف

۸. مناهج الیقین / ۲۵۷-۲۵۸

عبارت: «اذا شتمال اللذة على لطيفته ملزوم ان يكون لاكتسابها طريق آخر، فيكون ايلامه ضرراً لانفع فيه و هو باطل قطعاً، هكذا فسره الشراح كلامه هذا؛ و لى فيه نظر فالاولى ان يقال: و لا يحسن الالم مع اشتمال اللذة على لطيفته كان يستلذ المتألم به، لانه يوصله الى نعمة،<sup>٤</sup> اذ ذاك امر يختلف بحسب الاشخاص و الاوقات و ما هو جهة حسن أمر يجب أن يكون كذلك، و لذا قال و لا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل».

- ۸ یعنی شرط نیست در حسن و خوبی المی که به فعل می آید از خدای - تعالی - ابتداءً بدون کفاره یا عوض امری این که متألم عوضی زاید از آن را قبول و<sup>۱</sup> اختیار نماید بالفعل، یعنی این شرط حسن الم<sup>۲</sup> باشد از جهت آن که اعتبار اختیار / \*ب/ ۱۹۳ / می باشد در نفعی که متفاوت است در آن اختیار متألمین، یعنی تفاوت و اختلافی در<sup>۱۲</sup> عوض جهت صاحبان ألم تواند به هم رسید، اما نفع بالغ به حدی که جایز نباشد اختلاف در اختیار امرین در آن پس خوب است و صواب است اگر چه حاصل نباشد اختیار بالفعل از آن، این است عوضی که مستحق است بر آن خدای - تعالی - یعنی خدا می دهد و ادا می کند.<sup>۱۶</sup>

### مسألة رابع عشر

#### در اعواض است

قال: و العوض نفع مستحق خالٍ عن تعظیم و اجلال.<sup>۳</sup>

۲. م، الف :- حسن الم

۱. م :- و

۳. کشف المراد / ۳۳۲

چون ذکر نمود مصنّف - رحمه الله تعالى - ذکر أَلَمِ اوّل را که مبتدا باشد بدون [ب - ۲۶۲] سبب و امر سابقی بالزوم تعقّب آن أَلَمِ اوّل به عوض زاید، واجب است بحث از عوض و احکام آن.

و ابتدا نمود مصنّف - رحمه الله - به تحدید و تعریف عوض، پس گفته که: «عوض نفعی است» و این قید «نفع» جنس است از برای متفضّل به، یعنی آنچه بعنوان تفضّل داده می شود و آنچه به عنوان استحقاق می شود همه را شامل است لفظ نفع، لیکن از قید مستحقّ بیرون می رود آنچه تفضّل به آن می شود، پس قید «مستحق» فصل آن است که ممیّز است از متفضّل به که به غیر مستحقّ و بدون استحقاق داده شود، و از قید نمودن مصنّف - رحمه الله تعالى - که خالی باشد از تعظیم و اجلال، بیرون رفت ثواب.

و در شرح بهشتی از خالی بودن از تعظیم و اجلال قلمی شده: ۱۲ «فیخرج عنه الامر و الثواب، فأنهما يستحقان علی ما کان و مقابلة فعل العبد، فهي للتعظیم، و يؤیّد ذلك قول امیر المؤمنین علیه السلام لبعض اصحابه فی علة اعتلها: «جعل الله ما کان من شکواک حظّاً لسیئاتک، فانّ المرض لا أجر فيه [و] لکنه یحطّ السيئات و یحتّها حتّ الاوراق، و انما الاجر فی القول باللسان و العمل بالایدی و الاقدام، و انّ الله سبحانه یدخل بصدق النیّة و السريرة الصالحة من یشاء من عبادة الجنة.»<sup>۱</sup> پس الم علیّ - [علیه السلام] - از اجلال و تعظیم است، ۱۶ که با امر و ثواب این هر دو می باشد که عوض ایدی و اقدامند.<sup>۲</sup> ۲۰

۱. نهج البلاغة، قصار ۴۲

۲. م، الف : - و در شرح بهشتی ... اقدامند.

قال: و يستحق عليه - تعالى - بانزال الآلام و تفويت المنافع لمصلحة الغير، و انزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لاماتستند الى فعل العبد، و امر عباده بالمضارّ او إباحته، او تمكين غير العاقل.

۴

این وجوهیست که مستحقّ است به سبب اینها عبد عوضی را که بر خدای - تعالى - است که بدهد:

اول: انزال آلام است به عبد، مثل مرض و غیر آن. و پیش گذشت بیان وجوب عوض بر خدای - تعالى - به سبب اینها از حیثیت اشتغال بر ظلم اگر عوض داده نشود و واجب نباشد.

ثانی: تفویت منافع است هرگاه از خدای - تعالى - باشد، این فوت نمودن منافع از برای مصلحت غیر - مثل زکات مال - از جهت آن که فرق نیست میان تفویت منافع و انزال مضارّ، مثل این که اگر خدای - تعالى - بمیراند ابنی را از زید و بوده باشد در علم خدای - تعالى - /الف/ ۱۹۴ - این که اگر زنده باشد او منتفع می شود زید، پس مستحقّ می شود عوض را از خدای - تعالى - از آنچه فوت شده از او در منافع ولدش، و اگر بوده باشد در علم خدای - تعالى -<sup>۱</sup> - عدم انتفاع او از ولدش چون والد فوت می شد پیش از رسانیدن این انتفاع مستحقّ عوض نخواهد بود، از جهت آن که خدای - تعالى - تفویت آن نفع ننموده و قبل از انتفاع از ولد آن اب فوت می شد.

و همچنین خدای - تعالى - اگر اهلاک مال او [الف - ۲۶۳] نموده

۲۰

باشد مستحقّ عوض است او به سبب این، خواه آن که مشعور به او باشد اهلاک مال یا نباشد، از جهت آن که تفویت منفعت مثل انزال الم است. پس اگر صاحب الم سازد کسی را که مشعور به او نشود الم - مثل مجنون را - مستحقّ عوض هست البته، همچنین هرگاه فوت شود از او منفعتی از جانب الله و مشعور او نباشد مستحقّ عوض خواهد بود.

و علامه - رحمه الله - گفته که نزد من در این وجه نظر است. ممکن است که وجه نظر این باشد که چون او متألّم نمی شود عوضی از اجر ندارد.

سیم: انزال غموم است، به این نحو که خدای - تعالی - می کند اسباب غم را، پس باید عوض اجرای باشد او را از جهت آن که غم جاری مجرای ضرر است پیش عقل، خواه آن که غم به سبب علم ضروری باشد به وصول مصیبت، یا وصول الم، یا آن که ظنی باشد به سبب علامت ورود مضرت یا فوات منفعت، یا علم مکتسبی باشد در آن از جهت آن که خدای - تعالی - ناصب دلیل و باعث نظر است در آن، و همچنین ناصب علامت ظنّ است، پس چنانچه سبب غم از جانب خدای - تعالی - است عوض نیز با او است، اما غم که حاصل باشد از عبد خودش بدون آن که سبب آن خدای - تعالی - باشد دو نحو است، یکی: آن که عبد فکری می کند پس اعتقادات جهل به هم می رساند به نزول ضرر به او. دویم فوات منفعت را تصوّر می کند؛ پس بتحقیق که عوضی نیست مر او را بر خدای - تعالی - و اگر بکند خدای - تعالی - به او فعلی را که اگر مشعور به او بشود آن امر صاحب غم

می‌شود، مثل آن که معدوم نماید از او مالی که مشعور<sup>۱</sup> به او نباشد تا آن که آن شخص فوت شود، پس بتحقیق که او نیز مستحقّ عوضی<sup>۱</sup> نیست که بر خدای - تعالی - باشد آن، از جهت آن که هرگاه مشعور به نباشد او را این غم صاحب غم نخواهد بود.

۴

رابع آن است که: خدای - تعالی - امر نموده / \*ب/ ۱۹۴/ عبادش را به الم رسانیدن به حیوان یا اباحت آن [ب - ۲۶۳] خواه آن که امر از برای ایجاب باشد مثل ذبح در هدی<sup>۲</sup> و کفّاره و نذر، یا آن که در ندب باشد مثل اضحیه.

۸

پس بتحقیق که عوض تمام بر خدای - تعالی - است از جهت استلزام امر و اباحت چیزی حسن و خوبی آن، و الم بتحقیق که خوب است هرگاه مشتمل بر منافع عظیمه باشد که بالغ باشد در مرتبه کمال به مرتبه‌ای که خوب باشد الم رسانیدن<sup>۳</sup> جهت آن حیوان<sup>۴</sup>.

۱۲

خامس از وجوه اسباب عوض: تمکین غیر عاقل است مثل سباع وحش و سباع طیر و هوام<sup>۵</sup>.

و بتحقیق که اختلاف نموده‌اند اهل عدل یعنی شیعه و معتزله در

۱۶

این جا بر چهار قول، پس رفته‌اند بعضی از ایشان به این که عوض بر خدای - تعالی - است مطلقاً، و این مذهب حقّ است و منسوب ساخته‌اند این قول را به ابی علی جبائی. و گفته‌اند جمع دیگر که عوض بر فاعل الم است، و این قولیست که حکایت کرده شده از ابی

۲. هدی: قربانی در مکه

۴. م، الف: - حیوان

۱. م: عوض

۳. م، الف: - رسانیدن

۵. هوام: حشرات

علی نیز. و گفته‌اند جماعتی دیگر که عوضی نیست این جا، نه بر خدای - تعالی - و نه بر حیوان. و گفته است قاضی القضاة که اگر حیوان ملجأ باشد از خدا به ألم رساندن به سبب جوع و شبه آن خواهد بود عوض بر خدای - تعالی - و اگر ملجأ نشود، حیوان خواهد بود عوض بر حیوان بنفسه و حقّ این است که عوض بر خداست مطلقاً.

حجّت گفته‌اند اولون که گفته بودند عوض بر خداست مطلقاً و این حقّ بود به این که: خدای - تعالی - اینها را تمکین داده و در اینها میل شدیدی به الم رسانیدن، مقرر کرده با امکان عدم آن، و نداده به اینها عقلی که تمیز<sup>۱</sup> نمایند حسن الم را از قبحش، و زجر نفرموده اینها را به چیزی از اسباب زجر با امکان کلّ اینها، پس این به منزله اغرا<sup>۲</sup> و حریص نمودن است به الم، پس اگر خدای - تعالی - بعد از الم عوضی ندهد قبیح خواهد بود از خدا، پس عوض با خدا است.

و حجّت گفته‌اند آخرون که می‌گفتند عوض بر فاعل الم است بقوله - صلی الله علیه و آله - «انّ الله [الف - ۲۶۴] ینتصف للجّماء من القرناء»<sup>۳</sup>.

و در شرح حاج محمود واقع است بقوله - علیه السّلام - یقتص للجّماء من القرناء<sup>۴</sup>، اذ الاقتصاص یومئذ انّما یكون باخذ العوض». و حاصل معنی این می‌شود که در قیامت تدارک و قصاص کرده می‌شود از برای حیوان بی شاخ مظلوم از شاخ داری / \*الف / ۱۹۵ / که

۱. کذا

۲. اغرا: تحریک کردن و برانگیختن

۳. بسنجید با: النهایة ج ۱ / ۳۰۰ و بحار الانوار ج ۴ / ۶ و ۳۰ / ۶

۴. بحار الانوار ج ۷ / ۹۱ ط بیروت

ظالم است، پس عوض با فاعل است.

و حَجَّت گفته‌اند نفی کننده‌های مر عوض که باید نه بر خدای -  
تعالی - و نه بر حیوان باشد این عوض بقوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ -  
جرح العجماء جبار»<sup>۱</sup>. یعنی جراحی که لایعقل می‌کند عوض ندارد  
و هدر است.

و در صراح اللّغة واقع است که «عجماء: چارپا<sup>۲</sup> [ی] و فی الحدیث:  
جرح العجماء جُبار»<sup>۳</sup>. و در باب الواو<sup>۴</sup> و فصل الجیم آن واقع است  
که: «جبار بالضم هدر؛ يقال ذهب دمه جباراً أي هدرًا»<sup>۵</sup>؛ پس عوض  
بر هیچ کس نیست.

و حَجَّت گفته است قاضی که به الجاء و عدم الجاء قائل بود که  
تمکین مقتضی انتقال عوض از فاعل نیست به ممکن و تمکین دهنده و  
الّا بایست که عوض قتل به صانع سیف منتقل شود، به خلاف الجاء که  
مقتضی اسناد فعل است حقیقت به ملجی یعنی ملجأ کننده. و از این  
جهت است که خوب است مذهب او نه اسناد به ملجأ یعنی ملجأ  
کرده شده، و به این حَجَّت قاضی گفته که بدون الجاء با حیوان است و  
با الجاء با خدا است. و ایضاً حَجَّت گفته است که عوض اگر بوده باشد  
بر خدای - تعالی - خوب نخواهد بود منع سباع از اکل مردم.

بیان این متن در شرح علامه دقیق شرح شده. و در حلّ آن باید  
تأمل نمود و دانست که این نحو است؛ زیرا که در آن شرح چون

۱. بسنجید با النهایة ج ۳/ ۱۸۷

۲. کذا

۳. صراح اللّغة / ۳۰۰

۵. صراح اللّغة / ۱۰۴

۴. کذا. صحیح: الرء

عوض بر خدای - تعالی - بودن که منسوب بود این مذهب برای علی جبایی و حقّ بود جواب آن گفته نشده و شروع شده به جواب مذاهب غیر حقّه به ترتیب.

- ۴ اما جواب از اوّل مذاهب باطله که عوض بر فاعل الم بود به این نحو گفته است [ب - ۲۶۴] که دلالتی نیست در حدیث بر این که خدای - تعالی - منتصف است از برای جمّا از قرنا یعنی ظلمی که بی شاخ بر شاخ دار نموده باشد، داد آن را می گیرد به این معنی که عوض با قرنا باشد، بلکه به معنی آن است در این مقدمه مذکوره در بین به انصاف و عدل خدای - تعالی - عمل می کند، پس این حدیث<sup>۱</sup> تصدیق است به تعویض خدای - تعالی - ظلمی که به جمّا شده، یعنی خدا خود تدارک می کند، چنانچه سیّد هرگاه عزم داشته باشد که آنچه تلف نموده عبدش تدارک نماید می گویند که سیّد بتحقیق که خود<sup>۲</sup> انصاف داد و تدارک نمود از عبدش جهت مظلوم؛ با وجود آن که این کلام احتمال مجاز نیز دارد که تشبیه نموده شده باشد قرنا به تمکن در ظلمش به ظالم و مظلوم به جمّا تشبیه شده باشد از جهت ضعفش.
- ۱۶ و جواب از مذهب ثانی - که نفی عوض بود مطلقاً که نه بر خدا باشد / \*ب / ۱۹۵ / و نه بر حیوان - این نحو است که: مراد انتفاء قصاص است، یعنی قصاص انسانی لازم نیست در جنایتی که ذی قرن نموده شد، بلکه اخذ عوض می شود در قیامت. پس معنی جرح العجماء جبار یعنی قصاص نیست، نه آن که هدر است.
- ۲۰

۱. م، الف :- به معنی آن ... حدیث

۲. م، الف :- خود

و جواب از مذهب ثالث که مذهب قاضی بود - که اگر حیوان مثل سباع از جوع و غیره ملجأ باشد در آلام نمودن عوض بر خداست و الا بر حیوان است، و دلیل گفته بودند که تمکین دادن مقتضی انتقال عوض از فاعل قتل بر متمکن نیست و الاً بایست عوض قتل بر صانع سیف باشد - به این نحو گفته شده جواب آن که: قاتل ممنوع است از قتل، و ذی عقل است و می داند که ممنوع از این قتل است و با وجود آن کرده، پس از این جهت بر صانع سیف نیست عوض قتل و بر قاتل است به خلاف سبع که ذی عقل نیست.

و جواب از مذهب رابع - که نیز مذهب قاضی بود که در تحت حکایت سیف و قاتل گفته بود بیان آن را که اگر حیوان ملجأ شود بر آلام از جوع و غیره عوض بر خداست و الاً بر حیوان است و حجت گفته شده بود که اگر عوض بر خدا باشد خوب نخواهد بود منع [الف - ۲۶۵] سباع از اکل؛ زیرا که خدا مؤفی و تدارک نماینده الم است - این نحو جواب گفته شده که گاهی خوب است منع کردن ما کسی را از امر<sup>۱</sup> حسن هرگاه در منع وجه حسنی باشد، همچنان که خوب است منع ما صبیان را که غیر مکلفند از شرب خمر، و همچنین منع عقاب کننده از عقاب مثل شفاعت نیز مجوز است گاهی، پس خوب نبودن منع آن سبع ممنوع است. این است آنچه علامه - رحمه الله تعالی - در شرح این متن نقل نموده. و مراد از منع امر حسن ظاهر این است که منع از امر مباح خواسته باشد، چنانچه در کتاب مناهج در

مبحث سادس در بیان الم ایراد نموده به این عبارت: «والحسن قد يقع منا على وجه الا باحة كالذبح للأكل، وعلى وجه النذب كالذبح للاضحية، وعلى وجه الوجوب كذبح المنذور والعوض عليه - تعالى - في هذه<sup>۱</sup> که امر حسن را به معنی مباح بیان نموده، و سابق به این در فصل ثالث این کتاب در بیان افعال خدای - تعالى - گذشت این مطلب.

قال: بخلاف الاحراق عند الالتقاء في النار، و القتل عند شهادة الزور.<sup>۲</sup>

یعنی صبی غیر مکلفی را هرگاه طرح کنیم، در آتش پس محترق شود در این صورت فاعل وضع<sup>۳</sup> الم خدای - تعالى - خواهد بود، یعنی خدای - تعالى - الم را داده است در انداختن در آتش و عوض و تدارک آن بر ما خواهد بود، و تدارک بر ما بودن خوب است، از جهت آن که این احراق واجب است موافق حکمت الهی و از جهت اجرای عادت، و خدای - تبارک و تعالى - منع نموده از طرح نمودن در نار کسی را پس کشته است طارح<sup>۴</sup> مثل ایصال کننده در نار و رساننده الم، پس از این جهت است که عوض بر طارح است نه بر خدای - تعالى - و همچنین است / \*الف/ ۱۹۶ / اگر شهادت بدهد نزد امام شاهی به عنوان زور و غلط که موجب قتل باشد، عوض بر شاهد خواهد بود اگر چه خدای - تعالى - قتل مشهود<sup>۵</sup> به را واجب نموده است بر امام، و بر خدا و امام چیزی نیست به جهت آن که قبول شهادت عادل عادت [ب - ۲۶۵] شرعیست و اجرای آن موافق شرع از استمرار عادت است.

۲. کشف المراد / ۲۳۴

۴. طارح: اندازنده

۱. مناهج اليقين / ۲۵۵

۳. م: - وضع

به این تفصیل علامّه - رحمه الله - در شرح خود نقل نموده.

قال: و الانتصاف علیه - تعالى - واجب عقلاً و سمعاً<sup>۱</sup>

- ۴ اختلاف نموده اند اهل عدل در این جا، پس رفته اند به این که انتصاف - یعنی حقّ مظلوم از ظالم گرفتن - واجب است بر خدای - تعالى - عقلاً، از جهت آن که او مدبّر است مر عباد را، پس نظر لطف او مثل نظر والد است بر ولد، همچنان که بر والد حقّ رعایت ولد هست همچنین واجب است بر خدای - تعالى - این مراتب، و این جا قیاس است مر غایب را بر شاهد و معقول را بر محسوس. و آخرون گفته اند که واجب است سمعاً از جهت آن که بر والد واجب است تدبیر اولاد و تادیب ایشان. و اما انتصاف به این نحو که اخذ شود ارش<sup>۲</sup> از ظالم و دفع شود به مظلوم، مثلاً نسبت به طفل، و اخذ ارش او از ظالم و دفع آن [به] مظلوم.

- علامّه گفته مسلّم نداریم وجوابش را عقلاً در این جا - یعنی در مثل اطفال - بلکه باید ترک نمود تا کامل شود عقول ایشان و بگیرند بعضی از بعضی حقّ خود را، این است آنچه علامّه - رحمه الله - نقل نموده در شرحش. و مصنّف - رحمه الله - اختیار وجوب آن نموده عقلاً و سمعاً.

- اما عقلاً: به جهت آن که ترک آن مستدعی تضییع حقّ مظلوم است، از جهت آن که خدای - تعالى - تمکین داده مر ظالم را و تخلیه

۱. کشف المراد / ۳۳۵

۲. ارش: به ارزش ما به التفاوت سالم و غیر سالم گویند

نموده میانه آن و میان ظلم با قدرت او به منعش، و مظلوم قدرت به منع و اخذ حقّ خود ندارد؛ پس اگر خدای - تعالی - متکفل استیفاء حقّ مظلوم نشود ضایع می شود حقّ مظلوم و این قبیح است عقلاً.

و اما از حیثیت سمع: از جهت آن که در قرآن<sup>۱</sup> وارد است: «انّ الله -

تعالی - یقضى بین عباده بالحقّ» که خدای - تعالی - حکم میان عباد می کند موافق حقّ. و در صفت مسلمین واقع شده در قرآن<sup>۲</sup> «بأنه

الطالب»، الی آخره یعنی جمعی که طالب حقّ غیرند که [الف - ۲۶۶]

مظلوم باشد از غیر که ظالم<sup>۳</sup> است و<sup>۴</sup> قوله - تعالی - ﴿کتب علی نفسه

الرّحمة﴾<sup>۵</sup> و «القضاء بین عباده بالحقّ».

قال: فلا يجوز تمكين الظّالم من الظّلم من دون عوض له فی الحال  
یوازی ظلمه.<sup>۶</sup>

این تفریع بنابر وجوب انتصاف است که به معنی داد مظلوم از ظالم گرفتن است، و آن این است که آیا جایز است که تمکین بدهد خدای / \*ب/ ۱۹۶/ - تعالی - از ظلم ظالمی را بدون آن که عوضی از برای او بوده باشد فی الحال که موازی ظلم او باشد؟

پس منع نموده از این معنی مصنّف - رحمه الله - و اختلاف نموده اند اهل عدل در این پس گفته است ابو هاشم و کعبی که این جایز

۱. کذا/ در مصحف چنین آیه ای نیست.

۲. کذا/ در مصحف چنین آیه ای نیست.

۴. ن : - است و

۳. م : + او

۶. کشف المراد / ۲۳۵

۵. انعام / ۱۲

است، لیکن اختلاف نموده‌اند در انحای تجویز آن.

کعبی گفته است که: جایز است که بیرون رود از دنیا و عوضی نباشد که موازی ظلم او باشد. و گفته است که: خدای - تعالی - تفضّل می‌کند بر او به عوضی که مستحقّ است آن را و دفع می‌کند آن را به ۴  
مظلوم.

و ابوهاشم گفته: جایز نیست بلکه واجب است به تبقیّت ظالم در دنیا و اخذ حقّ از ظالم، از جهت آن که داد مظلوم گرفتن واجب است، و تفضّل واجب نیست، پس جایز نیست و گذاشتن واجب به سبب ۸  
جایز.

و گفته است سیّد مرتضی - رحمه الله - که به تبقیّت آن ظالم تفضّل است أيضاً، پس جایز نیست تعلیق و گذاشتن حقّ مظلوم. و از این جهت است که واجب است عوض فی الحال و اختیار این نموده ۱۲  
مصنّف - رحمه الله - به این جهت.

قال: فان كان المظلوم من أهل الجنة فرّق الله - تعالی - اعواضه على الاوقات، او تفضیل علیه بمثلها، و ان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءاً ۱۶  
من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرّق الناقص على الاوقات.  
ملخص کلام شراح این است که چون ذکر نمود وجوب ادای حقّ مظلوم را فی الحال، اراده نموده مصنّف - رحمه الله - که بیان کند کیفیت ایصال عوض را به مستحقّ. بدان این را که مستحقّ عوض یا آن ۲۰  
است [ب - ۲۶۶] که از اهل جنت است، یا از اهل نار؛ پس اگر بوده باشد از اهل جنت تفریق می‌کند خدای - تعالی - عوضها را بر اوقات و به او

داده می شود و به نحوی که مبین نشود<sup>۱</sup> و معلوم نگردد انقطاع آن تا متالم از انقطاع نشود، یا آن که تفضّل می کند خدای - تعالی - بعد از انقطاع عوض مثل آنچه به او تفضّل شده بود همیشه، تا از انقطاع متالم نشود با آن که دو چندان می دهد<sup>۲</sup> ایضاً، و اگر از اهل عقاب باشد ساقط می کند خدای - تعالی - جزئی<sup>۳</sup> از عقاب مظلوم را به نحوی که ظاهر نشود جهت او تخفیف، به این نحو که تفریق می کند ناقص را بر اوقات عذاب او.

و حاج محمود در شرح خود گفته که: و در بعض نسخ متن به این نحو است که: «بحیث يظهر له التخفيف<sup>۴</sup> بأن يفرق الناقص على الاوقات»، بدون لفظ «لا».

و در بعض شروح واقع است که این سهو است؛ زیرا که ظهور تخفیف باعث سرور او<sup>۵</sup> می شود. و گفته است ملا محمود که مرا در این تأمل است؛ از جهت آن که ظاهر است که این ناحق<sup>۶</sup> است، از جهت آن که اگر معلوم او نشود نمی داند عوض به او داده شده، پس طلب خواهد نمود و این قدر منشأ سرور او نمی شود که منافی عقاب باشد.

قال: و لا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم و ان كان منقطعاً، و لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، و الألم على القطع

۲. م، الف: - با آن که دو چندان می دهد

۴. م: - التخفيف

۶. م، الف: این حق

۱. م: شود

۳. نسخه ها: جزء

۵. م: و

ممنوع مع انه غير محل النزاع.<sup>۱</sup>

- چون ذکر نمود مصنف وجوب عوض را در المی که رو دهد و ظلمی که متحقق شود، شروع نمود در بیان احکامش.
- و بتحقیق که اختلاف کرده اند شیخان در این جا، پس گفته است ۴ ابوعلی جبائی که واجب است دوام عوض، و گفته است ابوهاشم که واجب نیست دوام آن، و اختیار این نموده مصنف، رحمه الله.
- و دلیل بر آن این است که عوض حسن است از جهت اشمال بر نفع زاید بسیاری فایق بر الم که اختیار می کند آنها را مؤلم آن الم. و در ۸ بعضی شروح مثل شرح اصفهانی<sup>۲</sup> عوض لفظ [الف - ۲۶۷] «مؤلم» «متالم» آن الم واقع است؛ و منظور این است که اختیار کرده می شود نفع زاید از آن الم که متحمل آن می شود همه کس به جهت آن نفع این الم را و به صاحب الم می دهند و او راضیست هر چند منقطع باشد و ۱۲ دایم نباشد.
- و حجت گفته است ابوعلی به جهت دوام آن به دو وجه که اشاره نموده مصنف - رحمه الله - به جواب از هر دو:
- اول: این که اگر عوض منقطع باشد واجب است که در دنیا برسد از ۱۶ جهت آن که تاخیر امر واجب بعد از وجوبش و انتفاء موانع موجب<sup>۳</sup> منع واجب می شود، مگر آن که مانع رفع دوام باشد که چون حیات دایمی نیست و باید عوض دوام داشته باشد در دنیا، داده نمی شود، و هرگاه دوام منظور نباشد باید معجلاً در دنیا این عوض متحقق شود. ۲۰

۲. نسخه ها: صفهانی

۱. کشف المراد / ۳۳۶

۳. م: + واجب

جواب این است که قبول نداریم که مانع وصولش در دنیا انقطاع حیات است، بلکه ممکن است که در تاخیرش مصلحت خفیه باشد، یا آن که متصل باشد در دنیا و آخرت.

۴ وجه دویم: جهت دوام آن است که اگر عوض منقطع باشد لازم می آید دوامش، و تالی باطل است و با مقدم جمع نمی شود. بیان ملازمه این است که به انقطاع عوض متالم و صاحب غم می شود صاحب عوض، و عوض را حسنی نخواهد بود؛ پس باید دایم باشد ۸ عوض جهت عدم تالم او. و ایضاً در این صورت از انقطاعش که موجب ألم است دوامش می رسد به جهت آن که در هر ألمی عوضی هست، پس انقطاع موجب الم علت دوام عوض است.

/ \*ب/ ۱۹۷/ و جواب این به دو وجه گفته می شود:

۱۲ اوّل: آن که جایز است انقطاع آن عوض بدون آن که صاحب عوض<sup>۱</sup> علم به انقطاع آن به هم رساند، به جهت آن که چون به تدریج اندک اندک این عوض به او می رسد مطلع از انقطاع آن نمی شود، از جهت آن که انقطاع عظیمی به غیر این دارد از جانب الله که از رفع این ۱۶ با شغل به آنها که کثیرند مطلع نمی شود و، مع هذا اگر تواند مطلع شد او را نحوی [ب - ۲۶۷] می کنند که سهو می کند قطعش را.

دویم: آن که این مطلب محلّ نزاع نیست به جهت آن که بحث در عوض مستحقّ الم سابق است که آیا واجب است دوامش یا نه؟ و ۲۰ بحث در استلزام ألم حاصل به سبب انقطاع نیست که عوض دیگر نیز

خواهد بود به این الم، و همچنین حکم جاری باشد دائماً. این است تحقیق علامه - رحمه الله - . لیکن می توان گفت که هر چند کلام بر سر این نبود لیکن منجر به این می شود و هرگاه الم در بهشت مفسده داشته باشد<sup>۱</sup> محلّ حجّت هست، و اگر لازم باشد جهت الم عوضی<sup>۴</sup> پس عدم انقطاع آن اولی است از دادن عوض جهت الم حادث.

قال: و لا یجب اشعار صاحبه بایصاله عوضاً.<sup>۲</sup>

این حکم دیگر است از برای عوض که مفارقت به هم می رساند به<sup>۸</sup> سبب این با ثواب و معلوم می شود که غیر ثواب است. و آن این است که واجب نیست اشعار به مستحقّ که این توفیر و زیادتی عوضیست از برای او، به خلاف ثواب از جهت آن که واجب است در ثواب<sup>۱۲</sup> مقارنت<sup>۳</sup> تعظیم، و فایده در آن نیست مگر با علم به این که ثوابیست جهت او، به خلاف عوض که منافع است و لذّت است، و گاهی ملتذ می شود و منتفع می شود کسی که این عوض به او داده می شود و علم به این عوض ندارد، پس آنچه واجب است که برسد به کسی از جهت ثواب در آخرت باید عالم باشد به این که ثواب است نه آن که عوض<sup>۱۶</sup> الم است.

و در شرح حاج محمود مذکور است بعد از متن به خلاف الثواب که: «فانه یجب أن یقارن التّعظیم، و لا یحصل ذلک إلا بأن یشعر بأنّه ثواب، فلذا وجب دوامه لئلا یتألّم بفقدانه و یكون ذلک منافیاً لکونه<sup>۲۰</sup>

۲. کشف المراد / ۳۳۷

۱. م. - باشد

۳. م، الف : مقارنه

ثواباً». و ايضاً ثواب که در آخرت می باشد مؤید این مطلب است به خلاف عوض که در این صورت ممکن است که وافر کند خدای - تعالی - عوض را در دنیا، خصوص بر بعض غیر مکلفین که خود تمیز<sup>۱</sup> ندارند و ولی ایشان خدا است، و حقّ بعض [الف - ۲۶۸] مظلوم را از بعضی ظالم اخذ نموده و<sup>۲</sup> بدهد در دنیا و در این صورت واجب نیست اعاده جهت ایشان در آخرت.

۸ قال: و لا يتعيّن منافع.<sup>۳</sup>

این حکم ثالث است از برای عوض، و آن این است که معین نیست منافع آن به معنی این که واجب نیست رسانیدن / \*الف / ۱۹۸ / آن به منفعت معینی دون آخری، بلکه صحیح است توفیر به هر چه حاصل شود در آن شهوت در امر معین معوض، لیکن عقابی که ساقط می شود باید عقاب مستحقّ معین باشد، و این به خلاف ثواب است، از جهت آن که واجب است که بوده باشد از جنس چیزی که خواهد مکلف که لذّت از او برد، مثل اکل و شرب و لباس و جماع که به آنها رغبت دارد و به شوق به آنها متحمّل مشقّت کسی در دنیا می شود، به خلاف عوض که بتحقیق که مبین شد که صحیح است ایصالش به صاحب الم اگر چه نداند که این عوض الم اوست، پس صحیح است ایصالش به سوی او به کلّ منفعت اصلح به حال او، هر چند او نداند؛ و لازم نیست امر خاصی و نشانی از برای عوض که از این معلوم شود که

۱. کذا در نسخه ها. صحیح: تمیز

۲. م، الف: - و

۳. کشف المراد / ۳۳۸

عوضیست از غیر ثواب.

قال: و لا یصحّ اسقاطه.<sup>۱</sup>

این حکم دیگر است از برای عوض، و آن این است که صحیح  
نیست اسقاطش و نه هبه‌اش از کسی که صاحب حقّ است، و واجب  
است که به او داده شود نه در دنیا و نه در آخرت صحیح است،<sup>۲</sup> خواه  
آن که بوده باشد عوض بر خدای - تعالی - یا بر ما؛ این قول ابی‌هاشم  
است و قاضی القضاة.

و جزم نموده ابوالحسن به صحّت اسقاط معوّض که بر ما عباد  
است ادا نمودن آن واجب هرگاه طلب نماید حلالیت حقّ را ظالم از  
مظلوم، و او را حلال کند به خلاف عوض بر خدای - تعالی - که آن  
ساقط نمی‌شود، از جهت آن که اسقاط آن از خدای - تعالی - عبث  
است از جهت عدم انتفاع خدای - تعالی - از این اسقاط.

و حجّت گفته قاضی جهت عدم اسقاط به این که مستحقّ  
[ب - ۲۶۸] عوض را قدرت نیست بر استیفای آن و قدرت نیست بر  
مطالبه آن، چون نمی‌داند مقدار آن را و نه جنس آن را، پس گشته  
است مثل صبی که صاحب ولیّ باشد که صحیح نیست اسقاط حقّش  
از غریمش.

و علامه گفته که وجه نزد من این است که می‌تواند اسقاط نمود از  
غریمش از جهت آن که حقّ است<sup>۳</sup> و در هبه او نفع بسیار است از برای

۲. م، الف: - صحیح است

۱. کشف المراد / ۳۳۸

۳. م: حقش

موهوبّ له، و ممکن است نقل این حقّ به سوی او نمودن، پس محلّ بخشش است و هبه جایز خواهد بود، و حمل این ذی حقّ به صبی نابالغ به حکم قاضی ناحقّ نمودن تمام نیست، از جهت آن که شرع مثل نموده صبی را از تصرّف در مال خودش از جهت مصلحت شرعی، حتّی آن که اگر به حسب شرع نبود ما تجویز می نمودیم این نحو هبه از صبی ممیّز [را] هرگاه دین خود را بداند و داند که هبه احسان نیست نسبت به غیر، و اختیار این احسان از جهت انتفاء ضرر نموده از کسی که شغل ذمه بر او بوده با احتمال این اسقاط بر احسانی که در هبه است. و می گفتیم که او مثل بالغ است.

لیکن /\*ب/ ۱۹۸/ در شرع فرق است میان این هر دو و قیاس مع الفارق است قیاس این هر دو به هم، و بنابراین اگر عوض بر خدا باشد ممکن است صاحب حقّ هبه نماید به غیری و او را صاحب حقّ کند، چون ذکر نمودیم که این حقّ اوست و در هبه اش انتفاع موهوبّ له هست، پس ممکن است انتقال انتفاع این حقّ، لیکن باید دانست که ثواب که باید که خدای - تعالی - بدهد صحیح نیست هبه اش به غیر از مثابی که او مستحقّ امری شده به سبب مدحی که مختصّ مثاب است، پس صحیح نیست نقلش به کسی که مستحقّ این مدح نباشد.

قال: و العوض علیه - تعالی - يجب تزايدة الى حدّ الرضا عند كلّ عاقل، و علينا تجب مساواته. ۲۰

این حکم آخری است از برای عوض، و آن این است که عوض یا بر ماست یا بر خدای - تعالی - است؛ امّا عوض بر خدای - تعالی - پس

واجب است که زاید باشد بر الم که حاصل است از فعل خدای - تعالی - یا به امر خدای - تعالی - یا با اباحت او، یا تمکین او، چنانچه در پیش ما حکایت [الف - ۲۶۹] جمّا و قرنا گذشت. و از جهت غیر عاقل آن قدر زیاده که منتهی شود به حدّ رضای هر عاقلی که مقابل این الم اگر به او احسان می شده باشد راضی باشد، از جهت آن که اگر چنین نباشد لازم می آید ظلم، به سبب آن که غیر مکلفی را بدون تقصیر آزاری داده اند و مشقّتی عبث به او فرموده اند که هیچ ذی عقل به این راضی نمی شود مگر به مزد بسیار. امّا به مثل عوض چنین به منزله آن است ۴  
که گویا هیچ الم واقع نشده.

و امّا عوض اگر بر ما باشد پس واجب است مساوات آن با الم، یا آنچه از منفعت فوت نموده شده تدارک و اخذ شود از ما، به جهت آن که نسبت به ما زاید بر آنچه ضامن است آن را کننده الم کردنش ظلم ۱۲  
است، و بیرون نمی رود از آنچه به ضمان داده می شود از کردن فعل قبیح بر مأخوذ عنه<sup>۱</sup> و ظلم که زیاد از آن اخذ شود تا تدارک تواند شد، یعنی لازم نیست زیاده تدارک و عوض که به سر حدّ عوض دادن الهی در آلام برسد. ۱۶

### مسأله خامس عشر

#### در آجال است

قال: و اجلّ الحيوان الوقت الذي علم الله - تعالی - بطلان حياته فيه.<sup>۲</sup> ۲۰

۱. م، الف: - بر مأخوذ عنه

۲. کشف المراد / ۳۳۹

چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله - از بحث از اعواض منتقل شد به بحث از آجال. و بتحقیق که بحث نموده‌اند از این متکلمون در این مقام، از جهت مناسبت آن که این جا بحث نموده‌اند ایشان از مصالح و الطاف و جایز است که موت انسان در وقت مخصوصی لطف باشد مر غیرش را از مکلفین، پس بحث کردند به این مناسبت از آجال بعد از بحث ایشان از مصالح و اعواض.

بدان این را که اجل به معنی وقت است / \*الف/ ۱۹۹ / و ما می‌خواهیم به وقت امر حادثی را با آنچه تقدیر کند آن تقدیر وقت حادثی را، چنانچه گفته می‌شود: «جاء زید عند طلوع الشمس» پس طلوع شمس امر حادث معلومیست از برای هر احدی، پس گردانیده شده وقت از برای مجیء زید، و اگر فرض شود کسی که جاهل باشد به طلوع شمس و داند مجیء زید را گفته می‌شود که طلوع شمس وقت مجیء زید شد.<sup>۱</sup> هرگاه این را دانستی [ب - ۲۶۹] پس اجل حیوان وقتیست که داند خدای - تعالی - در آن بطلان حیات حیوان را، و اجل دین وقتیست که غریمان که قرار غرض در ما بین هم نموده‌اند اجل آن را مقرر نموده باشند.

قال: و المقتول يجوز فيه الامران لولاه.<sup>۲</sup>

بدان که اختلاف نموده‌اند مردم در مقتول، اگر مقتول نمی‌شد آیا چه می‌شد؟ پس مجبر<sup>۳</sup> گفته‌اند که فوت می‌شد قطعاً و این قول ابن

۲. کشف المراد / ۳۴۰

۱. م. - شد

۳. م. مجیره

هذیل علّاف است.

- و گفته‌اند بعض بغدادیین که او بود و عیش می‌کرد و زنده می‌ماند.  
و اکثر محققین گفته‌اند که جایز است که زنده می‌ماند و جایز است  
که وفات هم می‌کرد، بعد از این اختلاف نموده‌اند، پس گفته‌اند قومی ۴  
از ایشان که اگر معلوم باشد که اگر مقتول نمی‌شد باقی می‌ماند پس از  
برای او دو اجل خواهد بود، یکی که در قتل بود، و یکی در وقت  
موت.
- و گفته‌اند جبائیان و اصحاب ایشان و ابوالحسین بصری که اجل ۸  
آن وقتیست که کشته می‌شود در آن وقت و نیست برای او اجل دیگر،  
و اگر کشته نمی‌شد جهت او اجلی که زنده بماند در آن نیست  
حقیقی، بلکه تقدیری است.
- و حجّت گفته‌اند جمعی که موت آن را واجب می‌دانند اگر مقتول ۱۲  
نمی‌شد به این که اگر نمی‌بود موت، پس لازم می‌آمد خلاف علم  
الهی. و حجّت گفته‌اند آنها که حیات آن را واجب می‌دانند که اگر  
چنین می‌بود پس بدون قتل چون غنم<sup>۱</sup> می‌مرد هر آینه بود ذابح غنم  
مردم نیکوکار، یعنی بایست کسی که غنم کسی را بکشد نیکوکار باشد ۱۶  
چون آن می‌مرد؛ و این باطل است، پس وجوب عدم حیات آن نیز  
باطل است بلکه قود<sup>۲</sup> مستلزم جنایتش است و الا نکرده بود نقصانی  
قاتل غنم جهت غیر، و هر آینه قود - یعنی عوضی - بر او نبود از  
جهت آن که معدوم و فوت ننموده حیات آن را. ۲۰

- و جواب از اوّل چیزی است که گذشت سابق که علم تابع معلوم است و مؤثر نیست، و علم علّت / \*ب/ ۱۹۹/ نمی شود.
- و جواب از ثانی به منع ملازمه است، از جهت آن که اگر بمیرد غنم عوضش زیاده از آن [الف - ۲۷۰] نیست که بر خدا است، پس ذبح آن باعث فوت آن عوض زیاد خدایی می شود، و قود و عوض که از قاتل گرفته می شود از جهت مخالفت شرع است، از جهت آن که قتل آن حرام است بر او اگر چه داند فوت آن را، و از این جهت است که اگر خبر دهد مخبر صادق به موت زید در وقتی جایز نیست قتل او در آن وقت به احدی.

قال: و يجوز ان يكون الاجلُ لطفاً للغير لا للمكلف<sup>۱</sup>.

- یعنی جایز است و استبعادی ندارد که بوده باشد اجل انسان لطف از برای غیر خودش از مکلفین، و ممکن نیست که لطف باشد اجل از برای مکلف صاحب اجل بنفسه، از جهت آن که اجل اطلاق کرده می شود بر عمر و حیات او، و اطلاق می شود به اجل که وقت موتش است.

اما اوّل - یعنی عمر - پس لطف نیست از جهت آن که تمکین نیست مر او را در تکلیف و عبادت، و لطف زاید است بر تمکین، چون احسان است.

- و اما ثانی - که وقت مرگ است - پس آن قطع تکلیف است و

صحیح نیست که تکلیف کرده شود بعد از مرگ، پس بوده باشد لطف از برای او در چیزی که تکلیف می‌کند آن را در بعد مرگ، چه در بعد مرگ تکلیف نیست و لطف صحیح نیست که لطف باشد در ماضی که پیش بود.

۴

### مسألة سادس عشر

#### در ارزاق است

- قال: و الرّزق ما صحّ الانتفاع به و لم یکن لأحدٍ منعه منه.<sup>۱</sup>
- ۸ رزق نزد مجبّر چیزی است که اکل می‌شود، خواه آن که حلال باشد یا حرام. و در بعضی شروح واقع است که: «الرّزق ما ینتفع به مطلقاً». و نزد معتزله چیزی است که صحیح باشد انتفاع به آن و ممکن نباشد مر احدی را منع آن، مثل حرام از جهت قول خدای - تعالی -
- ۱۲ که ﴿و انفقوا ممّا رزقناکم﴾<sup>۲</sup>. و خدای - تعالی - امر ننموده به انفاق از حرام؛ و این دلیل تعریف رزق است به صحّت انتفاع و سلب آن است از آنچه در آن هست منع غیر.
- ۱۶ و امّا منع نمودن از آن پیش از آن که رزق شود هرگاه جایز باشد گفته‌اند که موصوف نمی‌شود به رزق، مثل طعام مباح در ضیافت که برزق موصوف نمی‌شود مادام که مستهلک [ب - ۲۷۰] و معدوم نشود از اکل مردم، از جهت آن که صاحبش را مباح است منع از آن پیش از استهلاكش به مضغ و بلع. و همچنین طعام به همه رزق آن نیست پیش
- ۲۰

از استهلاك آن طعام، از جهت آن كه مالك را هست منع از آن، مگر واجب باشد رزق آن بهيمه بر او، ليكن در اختصاص پيش از استهلاك بهيمه تأمل است، بلكه جزم است كه رزق بهيمه به خصوص نيست چيزي هر چند عموماً رزق آن واجب باشد. ۴

و غاصب هرگاه استهلاك نمايد طعام / \*الف / ۲۰۰ / مغصوب را به اكل و خوردن موصوف نمي شود كه اين رزق آن است، از جهت آن كه خداي - تعالى - منع نموده از انتفاع به آن بعد از مضغش و بلعش ۸  
نيز، از جهت آن كه تصرفات آن جميع محرمه است، به خلاف كسي كه مباح باشد از براي او طعام، از جهت آن كه بعد از مضغ و بلع خوب نيست احدي را كه تفويت انتفاع آن نمايد.

و بايد دانست كه نيست رزق ملك نيز، از جهت آن كه بهيمه مرزوق است و نيست مالك چيزي و خداي - تعالى - مالك است. و ۱۲  
گفته نمي شود كه اشيا رزق خداي - تعالى - است و<sup>۱</sup> ولد و علم رزق است جهت ما و نيستند ملك جهت ما، پس در اين صورت تعريف رزق را مصنف - رحمه الله - موافق مذهب معتزله معتقد است كه نقل شده. ۱۶

و بايد دانست كه ارزاق همه از جانب خداي - تعالى - است از جهت آن كه او خالق جميع ما ينتفع به است، و اوست كه قدرت به انتفاع مي دهد و سبب كسب رزق مي شود و عبد را او مخصوص به ۲۰  
انتفاع رزق بعد از حيازت يا غير حيازت از اسباب موصله به رزق

می‌گرداند، و غیر را منع از انتفاع آنچه کسی تحصیل نموده می‌کند، و او خالق شهوتیست که به سبب آن متمکّن از انتفاع کسی می‌شود.

قال: و السّعی فی تحصیله قد یجب و یستحبّ و یباح و یکره و یحرّم.<sup>۱</sup>  
 رفته‌اند جمهور عقلا به این که طلب رزق جایز است، و مخالفت  
 نموده‌اند در این بعض صوفیّه از جهت اختلاط<sup>۲</sup> حرام [الف - ۲۷۱] به  
 حلال به نحوی که ممتاز نیست، پس باعث تصرّف در مال حرام  
 می‌شود، و چیزی که این نحو باشد واجب است صدقه از آن دادن؛  
 پس واجب است بر غنی دفع ما [فی] یده بر فقیر تا آن که او نیز فقیر  
 شود، و حلال باشد اخذ اموال ممتزجه به حرام جهت او، و به سبب  
 آن که در آن طلب مساعده ظالمین است به اخذ عشور و اخراجات و  
 مساعده به ظالم نمودن حرام است.

و حقّ امر این است که مذکور شد که تحصیل رزق لازم است و  
 دلالت می‌کند بر این معقول و منقول. امّا معقول: از برای آن که آن دافع  
 ضرر است پس واجب خواهد بود. و امّا منقول پس قول خدای -  
 تعالی - است ﴿و ابتغوا من فضل الله﴾<sup>۳</sup> و غیر اینها از آیات، و قول  
 حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «سافروا تغنّموا»<sup>۴</sup>  
 که امر به سفر نموده‌اند جهت غنیمت.

و جواب از اوّل آنچه بعض صوفیّه در عدم تحصیل / \*ب / ۲۰۰ /

۱. کشف المراد / ۳۴۱ :- یکره

۳. جمعه / ۱۰

۲. م + به

۴. بحار الانوار ج ۲۲۱/۷۶ و ج ۲۶۷/۶۲

رزق گفته‌اند منع عدم تمیز است، یعنی منع می‌کنیم عدم تمیز<sup>۱</sup> حلال و حرام را، از جهت آن که شارع تمیز<sup>۲</sup> حلال و حرام را به ظاهر ید فرموده. و ایضاً بطلان این قول ثابت است از این جهت که منع از کسب مقتضی تحریم تناول است، پس چیزی اخذ نمی‌تواند کسی بکند هرگز و لازم که اخذ نکردن چیزی باشد باطل است اتفاقاً.

جواب از شبهه ثانی که اعانت ظلمه<sup>۳</sup> بود این است که مکتسب غرضش انتفاع است به زراعت و تجارت، نه معونت ظلمه.

هرگاه این را دانستی پس سعی در طلب رزق گاهی واجب می‌باشد به اجابت. و گاهی مستحب است هرگاه از کسب نیت طلب توسعه بر خود و بر عیال داشته باشد و گاهی مباح است اگر به اغنا و توسعه یعنی با عدم احتیاج به آن کسب نماید. و گاهی حرام است اگر توسعه منع از واجبات الهی نماید.

### مسألة سابع عشر

#### در اسعار است

قال: و السعْرُ تقدیر العوض الذی یباع به الشیء و هو رخص و غلاء، و لابد من اعتبار العادة و اتحاد الوقت و المكان، و یستند ان [ب - ۲۷۱] الى الله - تعالى - و الينا ایضاً.<sup>۴</sup>

سعر تقدیر و تعیین عوضیست که بیع کرده می‌شود به آن چیزی،

۱. کذا در نسخه‌ها. صحیح: تمیز

۲. م: ظلم

۳. کذا در نسخه‌ها

۴. کشف المراد / ۳۴۲: و یستند الیه تعالی

پس سعر قیمت چیزی است و نیست آن ثمن و نه مئمن، و آن منقسم می شود به گرانی و ارزانی.

- پس ارزانی: آن قیمت کمتر از معتاد است که جاری شده به آن عادت با اتحاد وقت و مکان، و گرانی زیادتی سعر و قیمت است از آنچه جاری شد به آن عادت با اتحاد وقت و مکان.
- و بتحقیق که اعتبار نمودیم زمان و مکان را از جهت آن که گفته نمی شود که ثلج ارزان شده در فصل زمستان که وقت نزول آن است، از جهت آن که نیست آن وقت و وقت بیعش. و جایز است که گفته شود که ارزان است در هوای گرم هرگاه کم باشد قیمت آن. و ایضاً گفته نمی شود که ارزان است قیمت آن در جبال که همیشه در آن جا نزول می کند ثلج، از جهت آن که آن جا مکان بیع آن نیست. جایز است که گفته شود که ارزان است سعر آن در بلادی که عادت شده به بیع آن در آن جا.

- بدان که هر واحد از ارزانی و گرانی گاهی می باشد از جانب خدای - تعالی - به این نحو که کم می شود جنس متاعی و بسیار می شود رغبت مردم به سوی آن، پس حاصل می شود گرانی از جهت مصلحت مکلفین، و گاهی بسیار می شود جنس آن متاع و کم می باشد رغبت ناس به آن به تفضل از جانب خدا و انعام از او، یا از جهت مصلحت دینیه، پس حاصل می شود ارزانی.

- و گاه هست که از جانب ما عباد می باشد، هر دو / \*الف / ۲۰۱ / به این نحو که پادشاه حکم می کند بر بیع این متاع به سعر زیاد از راه ظلم، یا احتکار می کنند و نگاه می دارند متاع را مردم تا گران شود، یا ممنوع

است راه از خوف ظلمه، یا از برای غیر این معانی از اسباب که مستنده به ما عباد است، یا آن که پادشاه حکم می‌کند که کسی این متاع را بیارد و ارزان بفروشد ظلماً، یا جهت آن که ارزانی در مملکت به هم رسد حکم به جمیع در جمیع این جنس که به دست دارند<sup>۱</sup> [الف - ۲۷۲] به این نحو می‌کند. ۴

### مسألة ثامنه عشر

#### در اصلح است

۸

قال: و الاصلح قد يجب لوجود الدّاعی و انتفاء الصّارف.<sup>۲</sup>

اختلاف کرده‌اند مردم، پس گفته‌اند شیخان ابوعلی و ابوهاشم و اصحاب این هر دو که امر اصلح نیست واجب به خدای - تعالی - فعلش، یعنی در امور آنچه بهتر و خوبتر است فعلش به خدا واجب نیست. و بلخی گفته است که واجب است و این است مذهب بغدادیین و جماعتی از بصریین. و گفته است ابوالحسین بصری که واجب است در حالی دون حالی، و این است اختیار مصنّف، رحمه الله. ۱۲

و تحریر صورت نزاع این است که خدای - تعالی - هرگاه داند انتفاع زید را به ایجاد قدری از مال جهت او، و انتفاع ضرر دینی به این سبب از او و غیر او از مکلفین، آیا واجب است ایجاد آن قدر از برای آن یا نه؟ ۱۶

حجّت گفته‌اند جمعی که واجب دانسته‌اند به این نحو که از برای ۲۰

خدای - تعالی - داعی به ایجاد این امر خاصّ موجود است و نیست از برای او صارفی از این، پس واجب است ثبوتش از جهت آن که با ثبوت و تحقق قدرت و وجود داعی و انتفاء صارف واجب است تحقق این امر اصلح به حسب عقل. و بیان وجود داعی که ۴ احسان نیست خالی از جهات مفسده، و بیان انتفاء صارف این است که به حسب فرض مفاسد منتفیست در این جا و مشقّتی در آن نیست، پس صارف نیست در این مقام.

و حجّت گفته‌اند نافیان این مطلب به این که وجوب آن لازم مؤدّی ۸ به محال است، پس محال خواهد بود. تحققش بیان ملازمه این است که اگر فرض کنیم انتفاء مفسده را در زاید از این قدر و ثبوت مصلحت در آن، پس در این صورت اگر واجب باشد ایجاد آن لازم می‌آید وقوع مالانهایه که همیشه زیاد شود، از جهت آن که ما این را فرض ۱۲ می‌کنیم در هر زایدی؛ و اگر واجب نباشد ثابت می‌شود مطلوب که عدم وجوب است.

گفته است ابوالحسین: هرگاه بوده باشد در این قدر خاصّ

[ب - ۲۷۲] مصلحت، و خالیست از مفسده، / \*ب / ۲۰۱ / و بوده باشد ۱۶ در زاید از این وجود مفسده، واجب است بر معطی که عطا نماید همین قدر را از جهت وجود داعی و باعث آن و انتفاء صارف، و اگر نباشد در زاید مفسده الی غیر النهایه. پس بتحقیق که خدای - تعالی - می‌کند اگر خواهد این قدر زاید را، و اگر نخواهد نمی‌کند. و گاه هست ۲۰ که وجه نکردن از جهت آن است که کسی که بخواند کسی را و داعی شود در حصول فعلی و در آن فعل مشقّتی باشد که به منزله صارف

باشد، پس آن فاعل متردّد می شود میان صارف و داعی، پس واجب نیست نه فعل و نه ترک بر او.

و تمثیل این مقدّمه شده به این که کسی را که داعی به دفع نمودن

درهمی به فقیری بعینه باشد و ظاهر نباشد از برای او ضرری در دفع

آن، پس بدرستی که دفع می کند به آسانی به سوی او آن درهم را و اگر

فقرای جماعتی حاضر شوند و باید دفع درهم به همه ایشان کرد

مساوی آنچه به اوّل بایست دفع شود، و شاقّ باشد دفع نمودن به

هریک ایشان یک درهم؛ پس در این صورت اگر خواهد با تأمل به

یکی از ایشان یک درهم<sup>۱</sup> می دهد و اگر نخواهد نمی دهد، پس هرگاه

حصول فعلی موقوف به امر شاقّی باشد البته مقتضی تجویز عدم آن

فعل است، پس حصول فعلی فرضاً اگر موقوف به امر محالی باشد

اولی از این فعل شاقّ در عدم حصول آن امر خواهد بود و به فعل

نخواهد آمد، و از این جهت است که گفته است: «قد يجب الاصلح في

بعض الاحوال دون بعض». و از برای نافیان وجوه دیگر است که علامه

- رحمه الله - گفته که در نهایی المرام<sup>۲</sup> بر سبیل استقصا آن را ذکر

نموده ایم.

و ملاّعلی در شرح این متن گفته: بدان این را که مفسد این باب که

مذکور شده که اصلح واجب است بر خدای - تعالی - اکثر از احصا<sup>۳</sup>

است و من قدری را ذکر می کنم.

از آن جمله این است که اصلح به حال کافری که مبتلی به اسقام و

۲. در نسخه چاپی یافت نشد.

۱. م: - پس در این ... درهم

۳. نسخه ها: احصی. شماره کردن

آفات باشد این بود که خلق نشود، یا بمیرد در حال طفولیت، یا سلب عقلش [الف - ۲۷۳] شود پیش از بلوغ، و خدای - تعالی - این امر اصلح را به ایشان نکرده و ابقای او کرده تا آن که کافر به فعل آورده آنچه موجب خلود او شده در نار.

۴

دیگر آن که خدای - تعالی - اimate<sup>۱</sup> فرموده انبیا - علیهم السلام - و اولیای مرشدین را، و باقی گذاشته ابلیس با تلبیس و ذریّات او را تا روز قیامت، پس بایست این اصلح باشد با آن که این اصلح نیست، و کافست به این امور فظاعت امر.

۸

و از این جمله این است که بنابر وجوب حکم اصلح لازم می آید مجالی باقی نباشد جهت تفضّل و نباشد / \*الف / ۲۰۲ / از برای خدای - تعالی - اختیاری در انعام و افضال، بلکه آنچه کند تأدیّه واجب<sup>۲</sup> باشد، مثل ردّ ودیعه یا دین لازم که فعلش مستوجب شکر نیست، و ۱۲ بوده باشد دعای مردم جهت دفع بلا یا و رفع بأساء و ضرّاء سوالی از خدا که تغییر بدهد آنچه واجب است بر او.

و از آن جمله نیز این است که مقدورات خدای - تعالی - غیر متناهی است، پس هر قدر که ضبط نماید و آن را اصلح داند از آن ممکن است، و مستلزم آن است که ممکن باشد ادا نمودن خدا آنچه واجب است بر او، و فساد این ظاهر است و مخفی نیست.<sup>۳</sup>

و ملا محمود نیریزی - رحمه الله - در شرح خود اشاره به قول ملا علی نموده و جواب هریک از آنچه مرقوم شد از مفاسد داده است ۲۰

۲. در «م» واهب نیز خوانده می شود.

۱. اimate: میراندن

۳. شرح التجرید / ۳۵۷

به این عبارت: «و من الشّراح من زعم ان مفسد هذا الباب أكثر من ان يحصى».

منها: انّ الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام و الآفات أن لا يخلق او يموت طفلاً او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل معه ذلك و ابقاه حتّى يفعل ما يوجب خلوده في النار.

و جوابه: أنّ هذا انما يوجب ذلك لو كان كلّ ما في الكون من أفعاله - تعالى - و ليس كذلك لما اشرنا اليه من أنّ للعبد فعلاً و لله - تعالى -

فعلاً، و أنّ الواجب على كلّ منهما انما هو فعله و اذ ذاك كذلك من البين أنّ ما هو اصلح بالقياس الى العبد أن يوجد الله - تعالى - و يبقيه

و يعطيه جميع ماله مدخل في تحصيل کمالاته، و هو قد فعل ذلك بالكافر و المؤمن معاً، غاية الامر أنّ الكافر قد اختار لنفسه [ب - ۲۷۳]

امراً به صار مستحقاً للعقاب او الالم، و هو غير منافٍ لأن يكون الاصلح بحاله الحياة و البقاء و القدرة. و اما الآلام و الاسقام و غير

ذلك من الامور الدنيویة فلما مر من ان يعوّضها الله - تعالى - عوضاً هو اكثر من هذه الآلام كان هذا هو ايضاً اصلح به.

و منها: أنّه يلزم ان يكون اماتته الانبياء و الاولياء المرشدين و تبقية ابليس و ذریته المصلّين الى يوم الدّين اصلح لعباده.

و جوابه: ان هذا انما يوجب ذلك لو كان الواجب عليه - تعالى - في الارشاد و الهداية بقاء شخص واحد او اشخاص معينة و ليس كذلك

اذ الواجب ليس الاّ من يرشدهم اما بالاصالة او بالتبعية، و ما من عصر الا و قد وجد فيه ما يصلح لذلك. و اما بقاء ذریة ابليس فانما يضّرّ لو لم

يكن في كلّ عصر من ينسبهم<sup>١</sup> على مخالفتهم، و ليس كذلك على أنّهم لخفائهم و ظهور المرشدين الهادين في حكم المعدومين.

و منها: أنّه يلزم أن لا يكون لتفضّله - تعالى - على عباده مجال و

- ٤ لا تكون له - تعالى - خيرة في الانعام و الافضال، / \*ب/ ٢٠٢ / بل يكون كلّ ما يفعله تأدية للواجب عليه، كرد الوديعة أو دين لازم، فلا يستوجب على فعله شكراً و يكون الدّعاء لدفع البلاء و كشف الباساء صرف الضّراء سؤالاً من الله - تعالى - ان يغيّر ما هو الواجب عليه.

٨

و جوابه: ان مبنى ذلك على ان لا يكون له - تعالى - فعل سوى ما هو اصلح بعباده و ليس كذلك، اذ له افعال كثيرة، منها ما هو من مصالح عباده، و منها ما هو تفضّل عليهم، و منها ما هو انعام عليهم، و منها ماله عوض عليهم<sup>٢</sup> او عليه - تعالى - و غير ذلك، و اذ ذاك كذلك كان له - تعالى - في كلّ فعل غرض آخر لا يجب ان يكون كلّ ما فعله دائماً يجب عليه. و لو سلّم ذلك فلانسلم ان هذا يوجب ارتفاع هذه الامور او اختيار فعل لان ترك ما<sup>٣</sup> يستحق بتركه الذّم، و ان لا يكون له - تعالى - انعام<sup>٤</sup> و افضال و غير ذلك كما لا يخفى على من له أدنى فطنة. و بالجملة غاية ما لزم من كون الواجب عليه - تعالى - ما هو الاصلح انحصار أفعاله - تعالى - فيما [الف - ٢٧٤] لا يكون قبيحاً و هو لا يوجب ان لا يكون له تفضّل و انعام.

- ٢٠ و منها: أنّ مقدورات الله - تعالى - غير متناهية، فايّ قدر يضبط في

٢. ن : + عليه

٤. م : - انعام

١. م ، الف : يتبهم

٣. م ، الف : - ترك ما

الاصلاح؟ فالمزيد عليه ممكن فلزم ان لا يمكن له - تعالى - الاتيان بما يجب عليه.

ولى فيه نظر؛ اذ هذا انما يوجب ذلك لو لزم من انحصار ما يجب عليه فى حسان الامور و من كون ذلك من جملة ما هو اصلح لعباده ان يوجبه ما هو أحسن و أصلح و ليس كذلك».

و معنى اجوبه مذكوره كه حاج محمود - رحمه الله - نقل نموده ملخصش اين است كه:

اما جواب از مفسده اولی: چنین گفته كه اين وقتى لازم و واجب مى شود كه كون جميع امور و آنچه در مرتبه كون است از ممكنات از افعال خدا باشد، و نيست چنین به نحوى كه اشاره سابقاً شد كه پاره‌اى افعال از خداست و پاره‌اى فعل عباد، و واجب بر هر يك فعل خود است، و چون امر چنین است ظاهر است كه آنچه اصلح است از خدای - تعالى - نسبت به عبد مثل آن كه موجود شود و بماند و عطا شود او را جميع چیزى كه دخل در تحصيل كمالات او دارد خدای - تعالى - در حق مؤمن و كافر هر يك نموده، نهايت آن كه كافر خود اختيار امرى نموده جهت خود كه مستحق عقاب و آلام شده، و اين منافی آن نيست كه اصلح به حال او حيات و بقا و قدرت باشد. اما آلام و اسقام و غير اينها از امور دنيويّه پس چون گذشت كه عوض آنها را مى دهد خدای - تعالى - عوض اكثري كه زياد از اين آلام باشد، پس اين امور اصلح خواهد بود به او.

و جواب از مفسده / \* الف / ۲۰۳ / ثانيه: اين است كه اين امر واجب مى شد اگر واجب بود بر خدای - تعالى - در ارشاد و هدايت بقاى يك

- شخص یا اشخاص معینّه و نیست همچنین از جهت آن که واجب نیست مگر آن که کسی باشد که ارشاد نماید بالاصاله یا<sup>۱</sup> به تبعیّت، و نیست عصری که خالی از ایشان باشد و<sup>۲</sup> کسی که قابل این امر باشد موجود نباشد، و امّا بقای ذریّه ابلیس پس مضرّ است اگر نباشد در هر عصر کسی که منبّه بر مخالفت ایشان باشد، و نیست همچنین با وجود آن که خفای ذریّه ابلیس و ظهور مرشدین [ب - ۲۷۴] هادین گردانیده ذریّه ابلیس را به منزله معدوم.
- ۸ و جواب از مفسدهٔ ثالثه: این است که مبنای این کلام بر این است که نباشد از برای خدای - تعالی - ایجاد آنچه اصلح به عبادش باشد، و نیست همچنین از جهت آن که از برای خدای - تعالی - افعال کثیره هست که بعضی اش مصلحت‌های عباد است، و بعضی تفضّل بر ایشان است، و بعضی انعام است بر ایشان، و بعضی اموری است که ۱۲ عوضش بر عباد است یا بر خداست و غیر اینها از افعال نیز. و چون مقدّمه چنین است پس هست خدا را از هر فعلی غرضی دیگر و همیشه یک فعل واجب نیست که بکند. و اگر تسلیم کنیم پس مسلّم نداریم که فعل این امر واجب موجب ارتفاع انعام و افضال شود، و ۱۶ اختیار فعلی که ترکش باعث ذمّ باشد موجب این شود که نباشد از برای خدای - تعالی - انعام و افضال و غیر اینها، همچنان که مخفی نیست بر کسی که او را ادنی فطانت است. و به هر تقدیر نهایت آنچه لازم می‌آید از بودن اصلح واجب بر خدای - تعالی - انحصار افعال ۲۰

خدای - تعالی - است در عدم قبیح، و این موجب آن نیست که تفضّل و انعام نباشد خدا را.

و در مفسده رابعه گفته است در جواب که: مرا<sup>۱</sup> در این<sup>۲</sup> نظر است،  
 ۴ به جهت آن که این مفسده لازم می آید وقتی که از انحصار افعال خدا  
 به اصلح و امور حسنه بودن<sup>۳</sup> جهت عباد لازم باشد که خدای - تعالی -  
 همه افعال حسنه ای که موافق قدرت باشد به فعل آرد و بر خدای  
 - تعالی - این لازم باشد؛ و در این حرف است و نیست همچنین، و این  
 ۸ ظاهر است و اگر چنین بود موافق قدرت همه بایست به فعل آید چون  
 اصلح بود؛ تم کلامه. و اصلح امور را خدای - تعالی - که حکیم علی  
 الاطلاق است بهتر می داند نه ملا علی و نه غیر آن.

و جدّ داعی السیّد الامجد میرسیّد احمد - رحمه الله تعالی - در  
 ۱۲ کتاب لطایف غیبی توجیه کلام مصنّف - رحمه الله - را نموده، و لفظ  
 «قد» را که در متن واقع است: «و الاصلح قد یجب»، «قد» تحقیقی  
 گرفته، چنانچه [الف - ۲۷۵] اهل عربیت نقل نموده اند که گاهی لفظ  
 «قد» که بر سر فعل مضارع در آید به معنی تحقیق می باشد و مؤیدات  
 ۱۶ نقل نموده اند، بناءً علیه در آن کتاب حمل به این معنی نموده.

و عبارت مسطوره آن کتاب این است که: «و اما شبهه اشاعره آن  
 است که اگر اصلح بر خدا واجب باشد اصلح به حال کافران است که  
 موجود نباشد چه در دنیا و آخرت مبتلا به الم و عناء است، پس  
 ۲۰ بایستی که او را موجود ننمودی. بعضی از اکابر علما و مشایخ روزگار

۲. م، الف :- در این

۴. عناء: رنج

۱. ن :- مرا

۳. م، الف :- بودن

در جواب این شبهه قائل شده‌اند که بعضی اصلح در حقّ - تعالی - واجب است دون بعضی، و متمسک به گفته نصیر الحکما در کتاب تجرید شده‌اند که گفته: و الاصلح قد یجب. و حقّ در نظر این کمینه آن است که اصلح مطلقاً بر حقّ - تعالی - واجب است به<sup>۱</sup> تخصیص مدّعا<sup>۴</sup> با عموم دلیل از دأب دقیقه سبحان نیست، و کلمه «قد» در عبارت تجرید محمول بر تحقیق است، چنانچه متوجّه بیان آن در حواشی و تعالیق شرح تجرید شده‌ایم.

- ۸ و اما جواب از این شبهه آن است که آنچه متعلّق اراده و حکم حقّ - تعالی - باشد باید که اصلح باشد و کافر مفلس که مبتلا به عذاب جسیم خواهد بود از آن است که اختیار راه راست ننموده است و این فعل واجب نیست، بلکه آنچه فعل واجب - تعالی - نظر به اوست حسن است، مثل آن که وجود و عقل و قدرت و ارادت و حیات به او داد و اکتفا به آن نانموده<sup>۲</sup>، رسول به آن فرستاد. و ظاهر است که مانند این کرده‌ها به غایت نیکو است و اصلح نظر به حال او در دنیا و آخرت است، و عدم آن از جهت سوء اختیار اوست نه فعل و کرده حقّ - تعالی - تا که او خلاف اصلح کرده باشد. و بالجمله کرده حقّ - تعالی -<sup>۱۶</sup> نظر به هر بنده آن است که رعایت حال نموده، هیچ دقیقه آن مصالح دنیا و آخرت او را فوت ننماید، خواه آن مصالح داخلی باشد و خواه خارجی، چنانچه مقتضای کریمه ﴿و ما کنّا معذّبین حتّی نبعث رسولاً﴾<sup>۳</sup> است.
- ۲۰ و اما جواب شبهه به قانون حکمت آن است که اعیان [ب - ۲۷۵]

ممکنات قابلیت آنچه دارند در ایشان ظاهر می‌گردد و زیاد و نقصان در آن محال است، همچنان که سلب زوجیت از اربعه و نقصان آن از ثلاثه و زیادتى آن بر خمسة محال است که اتصاف اعیان به قابلیت از لوازم ذات انسان است و ثبوت علمى ایشان لازم ذات حقّ نه صادر به اختیار، چه در صفات حقّ را مدخل نیست، چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته و ظهور ایشان به نور وجود و محض اختیار است»، تمّ کلامه قدّس سرّه.<sup>۱</sup>

لیکن به خاطر می‌رسد که اگر چنین گفته شود ظاهراً اصوب و اقرب می‌نماید که موافق حکمت و مصلحت آنچه خیر بوده و بایست به فعل آید از واجب به فعل<sup>۲</sup> آمده، و بعضی امور به عباد نیز به مصلحت گذاشته شده تا مطیع و عاصی معلوم شود و مجبور نباشد، و اگر خواهد به قدرت کامله تغییر آنها ممکن است، چنانچه در معجزه انبیا رو داده و آتش نمرودی گلشن<sup>۳</sup> رحمانی گشته، لیکن هر جا مصلحت باشد آن می‌شود و اربعه و خمسة را اولاً به این نحو نموده که متغیّر در زوج و فرد<sup>۴</sup> نشوند و هر چه را خواسته لوازم ذاتی داده، لیکن نه همه فرد از مخلوقات را چنین نموده، چنانچه کفر را لازم ننموده و ایمان را به مؤمن جبراً نداده، و عصمت در انبیا و ائمه - علیهم السّلام - جبراً نیست بلکه بنابر حکمت مقررّه از اکل و شرب و اعمال ابا در اوقات حسنه و به اعتدال مزاج و ترکیب خاص عناصر و

۱. لطائف غیبیه / ۱۹۳-۱۹۴

۲. م: کلش

۳. م: - آید از ... فعل

۴. ن: مز

حکمت بالغه اولیّه چنین نطفه از بنی نوع انسانی منعقد می شود و علم الهی محیط به آن می باشد، لیکن آیا مجبور و ممنوع در آن نبوده اند که بد از او و خوب از او باشد؟ پس امر بین الامرین است ﴿ذلک تقدیر العزیز العلیم﴾<sup>۱</sup> و الله یعلم. و تقریر به شرع اقرب و منافی عقل نمی نماید به نحوی که صاحب شبهه تصوّر نموده [الف - ۲۷۶].

/ب/ ۲۰۳ و /الف/ ۲۰۴



مقصد چهارم

در نبوت



بسم الله الرحمن الرحيم

قال : المقصد الرابع في النبوة.

### [مسألة اول]

[در حسن بعثت است]

- البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضة العقل فيما يدلّ عليه، و  
استفادة الحكم فيما لا يدلّ و ازالة الخوف و استفادة الحسن و القبح، و ۱۲  
المنافع و المضارّ، و حفظ النوع الانساني و تكميل أشخاصه بحسب  
استعداداتهم المختلفة، و تعليمهم الصّنائع الخفيّة، و الاخلاق، و  
السيّاسات، و الاخبار بالعقاب و الثّواب؛ فيحصل اللّطف للمكلّف.<sup>۱</sup>  
چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله تعالى - از مقصد ثالث شروع ۱۶  
در مقصد رابع که مقصد نبوّت است نمود.  
نبی در لغت مأخوذ است از نبوّت - که به معنی بر آمدن و ارتفاع<sup>۲</sup>  
است، و از این جاست که می گویند تنبّی فلان هرگاه مرتفع و بلند شود  
- یا از نبی به معنی طریق است، از جهت آن که وسیله و راه است به ۲۰

حقّ - تعالی - پس نبوّت در اصل مثل ابوّت است که اصلش «ابو» بوده،  
 واو متحرّک ما قبل مفتوح قلب الف شده در ابا، و در مصدر آن نحو  
 فتوّت از فتی قلب و ادغام شده به سبب دو واو، یکی آن که در مصدر  
 ۴ ملحق می‌شود، و یکی دیگر واو اصلی؛ پس در اینها دو واو جمع  
 می‌شود، و چون مدغم می‌گردد و نبوّت و ابوّت و فتوّت می‌شود. و  
 اگر از «نبا» که مهموز است باشد که به معنی خبر است به مناسبت آن  
 که خبر از جانب خدای - تعالی - می‌دهد پس قلب همزه<sup>۱</sup> به واو شده،  
 ۸ بعد از آن ادغام شده مثل مروّت.

و در مغرب اللّغة مطرّزی گفته که: «المرأة مؤنّث المرء و هو الرّجل،  
 و المروّة کمال الرّجولیّة، و منها تجافوا عن عقوبة ذی المروّة»<sup>۲</sup>. و  
 معلوم است که نباً بنابراین در اصل مهموز بوده بعد از دخول واو  
 ۱۲ مصدری همزه قلب به واو و ادغام شده.

و در صراح اللّغة واقع است: «نبوّ و نباوه بر آمدن و بلند شدن و  
 زمین بلند، نبی: پیغمبر، [و] ساغ ان یکون ماخوذاً منه و اصله غیر  
 مهموز و هو فعیل بمعنی مفعول»<sup>۳</sup>.

و در قاموس / \*ب / ۲۰۴ / اللّغة در باب همزه و فصل نون واقع  
 ۱۶ است: [ب - ۲۷۶] «النبا محرّکة: الخبر. والنّبی المخبر عن الله - تعالی - و  
 ترک الهمزة المختار، و الاسم النّبوة و نبا، کمنع، نبئاً و نبوءاً ارتفع و [-]  
 علیهم طلع و من [-] أرض الى أرض خرج. و قول الاعرابی: یا نبیّ  
 ۲۰ الله، بالهمزة، أي الخارج من مكة الى مدينة. والنّبی الطریق الواضح».

۲. المغرب، ج

۱. کذا

۳. صراح اللغة / ۳۷۸

انتهی ملخصاً<sup>۱</sup>.

و در نهایت واقع است: «فیه انّ رجلاً قال یا نبی اللّٰه فقال لا تنبذوا<sup>۲</sup> باسمی فانما انا نبیّ اللّٰه، النّبیّ فعیل بمعنی فاعل للمبالغة من النّبأ: الخبر، لأنّه انبأ<sup>۳</sup> عن اللّٰه، أی أخبر، و يجوز فیه تحقیق الهمزة<sup>۴</sup> [تخفیفه] یقال نبأ و انبأ و نبأ.

قال سیبویه لیس احد من العرب الا و یقول: تنبأ مسیلمة بالهمز غیر أنّهم ترکوا الهمز فی النّبی<sup>۵</sup> كما ترکوه فی الذّریّة و البریّة و الخانیة، الا اهل مکّه، فانّهم یهمزون هذه الا حرف الثلاثة و لا یهمزون غیرها و یخالفون العرب فی ذلك.

قال الجوهری: یقال نبأت علی القوم اذا طلعت علیهم، و نبأت من أرض الی أرض اذا خرجت من هذه الی هذه، و قال و هذا المعنی أراد [ه] الأعرابی بقوله یا نبیّ اللّٰه، لأنّه خرج من مکّة الی المدینة فأنکر علیه الهمز، لأنّه لیس من لغه قریش»، انتهى<sup>۶</sup>.

و رسول به معنی نبی است، و گاه مخصوص می شود به کسی که از برای او کتابی یا شریعتی باشد. و در اصطلاح<sup>۷</sup> رفته اند حکما به این که نبی هر کسیست که مختصّ به سه حالت و خصلت باشد:

اول: آن که مطلع بر مغیبات از جهت صفای جوهر ذات باشد، و شدّت اتصال به مبادی عالیّه بدون کسب سابق و تعلیم و تعلّم داشته

۱. قاموس اللغة / ۶۷

۲. مصدر: لاتنبو

۳. مصدر: لاتنبو

۴. مصدر: الهمز

۵. نسخها: النبو

۶. النهاية، ج ۳/۵-۴

۷. م: اصلاح

باشد.

دویم: آن که هیولای<sup>۱</sup> عنصری که قابل صور مفارقه از بدنند مطیع او باشند که تواند ایشان را به صور مختلفه مصوّر کند.

ثالث: آن که مشاهده ملائکه به صور مختلفه تواند نمود، و کلام الهی را به وحی تواند شنید. ۴

و بعضی از این اوصاف از برای غیر نبی به ندرت اگر رو دهد منافی مقصود نیست، جهت آن که مراد حصول این اوصاف از جهت نبی و رسو خوش به او به نحوی است که برای دیگری به این نحو جاری [الف - ۲۷۷] نشده و نیست، و ملکه رؤیت ملائکه به این طریق در ماده دیگری متصوّر نیست، و در غیر نبی، چنانچه بعضی مرضی اطلاع بر غیوب / \* الف / ۲۰۵ / به هم می‌رسانند بی علت، و مرض به نحوی که برای نبی حاصل می‌شود نیست. ۱۲

بدان این را که مذهب حقّ آن است که نبوّت نعمتیست از جانب الله بر عباد، و حسنه‌ای است. و مسلمین تماماً و جماعتی از فلاسفه نیز این اعتقاد داشته‌اند. و براهمه هند منع این مذهب نموده‌اند، چنانچه من بعد مذکور می‌شود کلام ایشان، و مصنّف - رحمه الله - جمله‌ای از فواید بعثت انبیا را نقل نموده که ردّ کلام مانعین این معنی می‌نماید. ۱۶

و گفته است که بعثت حسنه‌ای است از جهت آن که مشتمل است بر فواید و مصالح، مثل آن که باعث امور خیر می‌شود و تقویت و ۲۰

دستیاری عقل می‌کند، و معین است در هر چه به عقل توان یافت از احکام مثل معرفت باری و افتقار عالم به صانع و باعث انقطاع عذر مکلف بالکلیّه می‌شود در عدم فرمان، چنانچه نصّ واقع است ﴿لئلاَّ یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل﴾.<sup>۱</sup>

۴

و استفاده می‌شود از نبی اموری که از عقل نتوان یافت از حسن و قبیح، و بعضی اموری که نافع است، مثل: کثیر از اغذیه و ادویه که بعضی ضارّند و سمّند جهت صاحب حیات که ادراک همه آن کسی نمی‌تواند نمود مگر مدّتها به تجربه با وجود آن که در تجربه خطر است، و در بعثت نبی حاصل می‌شود این فایده.

۸

و از آن جمله است که نوع خلق انسانی خلّیست غیر خلق حیوانات دیگر، از جهت آن که مدنی بالطبع است و محتاج امور کثیره است در معاش، و یک شخص جمیع را نمی‌تواند تدارک نمود، پس لابدّ جمعی باید با هم متّفق در این امر باشند و شخصی باید که جامع و رافع فساد ما بین ایشان باشد، و آن شخص به غیر نبی که سنّت و طریقت را از جانب خدای - تعالی - قرار دهد و حفظ نوع انسانی بکند نیست.

۱۶

و ایضاً چون مراتب ادراک انسان متفاوت است پس فایده نبی به کمال رسانیدن [ب - ۲۷۷] نقصان ناقصان است. و از آن جمله تعلیم صنایع است که انسان محتاج است به آن و تحقّقشان محتاج به آلات است.

۲۰

و ايضاً از جمله فوايد و جوب نبی آن است که چون مراتب اخلاق مختلف است محتاج است به مکملی که تعليم اخلاق حسنه و سياست به حسب بلد / \* ب / ۲۰۵ / و منزل نمايد.

۴ و از جمله فوايد آن است که انبيا تعريف ثواب و عقاب به قدر طاعت و عدم آن می نمايند؛ لهذا از برای مکلف لطف به بعثت ايشان به هم می رسد، پس واجب است بعثت انبيا.

۸ قال: و شبهة البراهمة باطلة بما تقدّم.<sup>۱</sup>

احتجاج نموده اند براهمه بر انتفاء بعثت انبيا به اين که رسول يا آن است که به موافق عقول مبعوث می شود و اتیان به موافق عقل می نمايد، يا مخالف آن؛ پس اگر به موافق عقول مبعوث می شود احتیاجی به نبی نیست و فايده در بعثت آن نیست. و اگر به مخالف ۱۲ عقول مبعوث می شود و اتیان به مخالف عقول می نمايد واجب است ردّ قول او.

و اين شبهه باطل است به سبب آنچه پيش مذکور شد که جايز است که اتیان به موافق عقل نمايد، و فايده بعثت تاکيد عقل باشد، يا ۱۶ آن که اتیان کند به آنچه عقل نمی تواند حکم به آن نمود اگر چه مخالف عقل نباشد، يعنی اتیان می کند به آنچه نقیض عقل نیست، مثل کثير از شرايع و عبادات که عقل حکم به نقیض آن نمی کند و به ۲۰ تفصيل آن مطلع نمی شود.

## مسألة ثانیہ

## در وجوب بعثت است

قال: و هی واجبة لاشتمالها على اللطف فى التكالیف العقلیة.<sup>۱</sup>

۴

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس جماعت معتزله گفته‌اند که بعثت واجب است، و اشاعره گفته‌اند غیر واجب است. حجّت گفته‌اند معتزله بر وجوب بعثت به این نحو که تکالیف سمعیّه الطاف چندین در تکالیف عقلیّه و لطف واجب است، و این تکالیف سمعی بدون وجود نبی نمی‌شود، پس وجود نبی واجب است بنابر آن که مقدّمه واجب واجب است.

۸

و استدلال به آن که تکلیف سمعی لطف است در امور [الف - ۲۷۸]

۱۲

عقلی این است که انسان هرگاه مواظبت نماید بر فعل واجبات سمعیّه و ترک مناهى شرعیّه، خواهد بود او اقرب به فعل واجبات عقلیّه و ترک منهیات آن، و این بر هر عاقل ظاهر است.

۱۶

## مسألة ثالثه

## در وجوب عصمت است

قال: و يجب فى النبى العصمة لتحصيل الوثوق، فيحصل الغرض، و لوجوب متابعتة و ضدها و الانكار عليه.<sup>۲</sup>

۲۰

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس جماعتی از معتزله تجویز

۲. کشف المراد / ۳۴۹: لیحصل الوثوق

۱. کشف المراد / ۳۴۸

نموده‌اند صغایر را بر انبیا یا بر سبیل سهو به نحوی که رفته‌اند  
 / \*الف/ ۲۰۶/ بعض از ایشان، یا بر سبیل تأویل، چنانچه رفته‌اند  
 قومی دیگر. و ممکن است که مراد ایشان از تأویل خطا در اجتهاد با  
 ترک اولی با اشتباه منهی به مباح باشد. و بعضی تعلیل نموده‌اند  
 صدور صغایر را از انبیا به این که آن صغایر مضمحل می‌شوند به  
 کثرت ثواب ایشان. و رفته‌اند اشعریه و حشویه بر این که جایز است بر  
 ایشان صغایر و کبایر مگر کفر و کذب.

و گفته‌اند امامیه که واجب است عصمت ایشان از ذنوب کل از  
 صغیره و کبیره. و دلیل بر این چندین وجه است:

یکی: آن که غرض از بعثت انبیا حاصل می‌شود به عصمت، و الا  
 تجویز کذب در امر و نهی ایشان احتمال می‌رود، پس انقیاد لازم  
 نیست مکلفین را.

دویم: آن که نبی واجب است متابعتش، پس اگر معصیت کند  
 متابعت او در آن معصیت یا لازم است یا نه. ثانی باطل است: از جهت  
 انتفاء فایده بعثت؛ و اول باطل است از جهت آن که معصیت فعلش  
 جایز نیست، جهت آن که اگر معصیت نماید نبی باید نهی او نمود از  
 جهت وجوب منکر و ایذای نبی ممنوع است و موجب عقاب  
 می‌گردد، چنانچه نص واقع است. ﴿انّ الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم  
 الله فی الدنیا و الآخرة﴾<sup>۱</sup> و همه اینها شرعاً و عقلاً محال است.

پس حاصل کلام مصنف - رحمه الله - این شد که واجب است در

نبی عصمت تا اعتماد بر او توان نمود، و غرض از بعثت حاصل [ب - ۲۷۸] شود و از جهت وجوب متابعت او در او امر و نواهی و عدم متابعت او در معاصی و انکار نمودن او را از ذنب اگر از او متحقق شود. پس ضمیر «ضدّها» راجع به متابعت است، یعنی ضدّ متابعت در ۴ معصیت نبی واجب است.

قال: و کمال العقل و الذّكاء و الفطنة و قوّة الرّأی و عدم السّهو و کلّ ما ینفر عنه من دناءة الآباء و عهر الامهات و الفظاظه و الغلظة و الأبنه و ۸ شبههما و الأکل علی الطّریق و شبهه.<sup>۱</sup>

یعنی واجب است در نبی این صفات مذکوره:  
اول کمال عقل است. و مصنّف - رحمه الله - عطف نموده است بر عصمت کمال عقل را، یعنی واجب است در نبی کمال عقل، و این ۱۲ ظاهر است.

و این که بوده باشد در غایت ذکا و فطنت و قوّت رأی / \*ب/ ۲۰۶/ به نحوی که نبوده باشد ضعیف الرّأی متردّد در امور و متحیر که این عظیم باعث تنفّر مردم است. ۱۶

و صحیح نیست در او سهو، و الاّ ممکن است که در اموری که باید تبلیغ رسالت در آن بشود سهو نماید.  
و باید منزّه از آنچه باعث تنفّر است باشد، مثل ذنائب ابا و عهر - یعنی زنای امّهات - که منشأ تنفّر ناس است. و باید منزّه از فظاظت<sup>۲</sup> و ۲۰

۲. در «م» و ظاظت نیز خوانده می شود

۱. کشف المراد / ۳۴۸

غلظت - یعنی: درشت خوی و سطبری - باشد.  
و از امراض منفرة باید منزّه باشد، نحو ابنه و تسلسل ریح و جذام  
و برص.

۴ و از مباحات چندی که قادح تعظیم و وقار باشد اجتناب نماید،  
مثل اکل در طریق و امثاله که منافی بعثت است.

### مسألة رابعة

در طریق معرفت صدق نبی است (ص)

۸

قال: و طریق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده و هو ثبوت ما ليس  
معتاداً، او نفی ما هو معتادٌ مع خرق العادة و مطابقة الدعوى.<sup>۱</sup>  
چون ذکر نمود مصنف - رحمه الله - صفات نبی را واجب است  
که ذکر کند معرفت او را و آن به یک چیز است که ظهور معجزه است  
۱۲ بر دست او.

و معجزه اثبات و اظهار نمودن غیر معتاد یا سلب نمودن معتاد  
است [الف - ۲۷۹] ملا علی<sup>۲</sup> و شارح اصفهانی گفته اند با ذکر کلام  
۱۶ سابق «مع خرق العادة» ثانیاً در کار نبود جهت آن که آن مفید این معنی  
است.

و حق جواب او آن است که این اظهار غیر معتاد و سلب معتاد هر  
دو باید به نحوی باشند که خرق عادت به اینها حاصل شود، یعنی  
۲۰ معلوم شود که از جانب الله - تعالی - و فوق قدرت بشر است، پس این

۱. کشف المراد / ۳۵۰: لیس بمعتاد

۲. شرح التجريد / ۳۵۹

نحو معتادی باید باشد که اگر معتادی باشد ثبوت آن یا نفی آن به سر حدّ خرق عادت نرسد معجزه نیست و مطابقت با دعوی نیز شرط است، جهت آن که کسی که دعوی نبوت کند و مستدعی معجزه روشن نمودن اعمی باشد، پس اگر کر شود آن اعمی یا آن که سلب ۴ کری او بشود مفید نیست در صدق او.

پس مستفاد شد که در معجزه لابد است از شروط چند که مسطور شد:

یکی: آن که امت عاجز باشند از مثل اعمال او و قریب به اعمال ۸ او.<sup>۱</sup>

دویم: آن که این اعجاز از جانب خدا باشد

سیّم: آن که در زمان تکلیف عباد باشد این معجزه.

رابع: آن که بعد از / \* الف / ۲۰۷ / دعوی نبوت این معجزه متحقّق ۱۲ شود یا جاری مجرای این افعال باشد، مثل اخبار به مغیبات مستقبله و کسی دیگر مدعی نبوت نشود و اظهار معجزه ننماید بعد از دعوای اوّل که موجب اشتباه می شود که آیا از کدام یک بود این اعجاز و معجزه که شرط است مطابق دعوای او باید باشد، چنانچه مذکور شد. ۱۶

خامس: آن که خارق عادت باید به نحوی باشد که در جمیع اعصار و امصار<sup>۲</sup> عاجز باشد.

۱. م: + چنانچه عصای موسی در حین نوم او ما رسد، پس معلوم می شد که در غیر او که

جواب ندارد این می شود.

۲. امصار: مکانها

## مسألة خامسه

## در ذکر کرامات است

قال: و قصّة مریم و غیرها تعطی جواز ظهوره علی الصّالحین.<sup>۱</sup>

۴ اختلاف نموده اند مردم در این جا، پس رفته اند جماعتی از معتزله به منع اظهار معجزه نسبت به صالحین که کرامات ایشان باشد، و ایضاً منع نموده اند عکس این کرامات را نسبت به کاذبین، از جهت اظهار کذب ایشان. و تجویز نموده ابوالحسین این را از ایشان، و نیز جمع دیگر از معتزله و اشاعره به این رفته اند و این حق است. ۸ [ب - ۲۷۹].

و بر این استدلال نموده مصنف - رحمه الله - به قصّه مریم که نصّ وارد است که: ﴿کلّمَا دخل علیها زکریّا المحراب و وجد عندها رزقاً﴾<sup>۲</sup> که از جانب الله میوه صیف در شتا<sup>۳</sup> و میوه شتا در صیف نزد او در مسجد اقصی حاضر بود؛ و این دلالت می کند بر ظهور معجزات از او. و قصّه آصف که نصّ وارد است: ﴿انا آتیک به قبل ان یرتدّ الیک طرفک﴾<sup>۴</sup> و اخبار متواتره از ائمه - علیهم السلام - و آنچه بالفعل در روضات<sup>۵</sup> ایشان اعمی و اعرج شفا می یابند<sup>۶</sup> ثابت است. ۱۶

و حمل نموده اند مانعون این معنی قصّه مریم را بر ارهاص عیسی. و ارهاص - به مهمله راء و صاد - به معنی بنیاد و پایه و اخذ

۱. کشف المراد / ۳۵۰

۲. آل عمران / ۳۷

۳. صیف: تابستان، شتاء: زمستان

۴. نمل / ۴۰

۵. روضات: باغها، کنایه از مرقد های آنها است

۶. م: میابند

- نمودن به شدت است؛ یعنی مستحکم نمودن نبوت عیسی و قصه آصف را حمل نموده‌اند که از سلیمان بود - علیه السلام - که با بلقیس رو داد، گویا گفته است که بعضی اتباع من قدرت بر این امر دارند با عجز شما از این، و از این جهت است که از جمله معجزه حضرت ۴ سلیمان شمرده شده، و مسلمان شد بلقیس بعد از اطلاع بر آن. و آنچه از حضرت امیر - علیه السلام - رو نموده، حمل بر تکمیل معجزات نبی - صلی الله علیه و آله - نموده‌اند. و آنچه در روایات ائمه - علیهم السلام - رو می‌دهد الحال به چه / \*ب/ ۲۰۷ / حمل ۸ می‌نمایند معلوم نیست.

قال: و لا يلزم خروجُه عن الاعجاز، و لا التنفير، و لا عدم التميّز، و لا ابطال دلالتِه، و لا العموميّة.<sup>۱</sup>

۱۲

- این وجوه چندی است که استدلال نموده‌اند مانعون کرامات و معجزه که از معتزله‌اند تحقق اینها را نسبت به غیر انبیا. اول: آن که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر ید غیر انبیا از جهت اکرام ایشان، پس ظاهر می‌شود آن معجزه بر ید انبیا ایضاً به طریق ۱۶ اولی، و شایع می‌شود و می‌رسد از کثرت به حدّی که بیرون رود از اعجاز.

- و بعضی از شراح تقریر استدلال اول مانعین را بر این وجه نموده‌اند که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر دست غیر انبیا از جهت ۲۰

اکرام [الف - ۲۸۰] ایشان هر آینه جایز خواهد بود ظهور آن بر ایشان اگر چه بدون اطلاع احدی بر آن باشد، چون مطلب سرور ایشان است<sup>۱</sup>، پس از کثرت آن معجزه از حد اعجاز بیرون می رود.

جواب: آن است که هرگاه جاری شود از دست انبیا و اولیا فقط نمی رسد به حدی که عادت شود و خارق عادت نباشد. ۴

وجه دویم مانعین: آن که اگر جایز باشد ظهور معجزه بر غیر نبی - صلی الله علیه و آله - لازم می آید که مردم اقبال تمام به انبیا نکنند. از جهت آن که غیر او نیز این امور را می تواند نمود و باعث خواری و تنفر از انبیا می شود. ۸

جواب: منع این کلام است به این سبب که از انبیا دیگر نیز این نحو امور متحقق شده و باعث اهانت نبی بعد نگشته است، چنانچه اهل سلوک و ریاضت گاهی خبری چند می دهند که او را از جمله مغیبات می گویند و باعث این معنی نمی شود، پس همچنین اگر معجزه از بعض صلحاشی شود منشأ اهانت نبی نیست. ۱۲

ثالث دلیل مانعین: احتجاج ابی هاشم است که معجزه مخصّص نبی است. و تفسیر نموده قاضی القضاة به این که معجزه دلالت بر تمیّز نبی از غیر آن می کند، و الا همه در انسانیت و لوازمش شریکند، پس معجزه هرگاه باعث تمیّز نشود و غیر نبی نیز تواند نمود تمایز بینهما حاصل نمی شود. ۱۶

و جواب: آن است که امتیاز نبی حاصل می شود به معجزه با ۲۰

۱. کشف المراد: لأن الغرض هو سرورهم

اقتران دعوی به نبوت، و این مختص نبی است. / \*الف/ ۲۰۸ /  
 چهارم: آن است که اگر جایز باشد اظهار معجزه از غیر نبی باطل  
 می شود دلالتش بر صدق نبی، از جهت آن که از غیر نبی آنچه دلیل  
 صدق نبوت است حاصل می شود.

۴

جواب: آن است که معجزه با دعوی نبوت مختص نیست فقط. به  
 این نحو ایراد نموده علامه - رحمه الله - و فرق میان رابع و ثالث در  
 عدم امتیاز و صدق و کذب بینهما ظاهر است.

خامس: آن که اگر جایز باشد اظهار معجزه بر صادق غیر نبی پس  
 جایز خواهد بود بر هر صادقی،<sup>۱</sup> مثل آن که کسی خبر به سیری و  
 گرسنگی خود بدهد و صادق باشد [ب - ۲۸۰] و معجزه بنماید.

جواب: آن است که ظهور معجزه از نبی که مدعی نبوت باشد و از  
 صالح ولی هرگاه به فعل آید لازم نیست که از هر صادقی متحقق شود.

۱۲

قال: و معجزاته - صَلَّى الله عليه و آله - قبل البعثة تعطى الارهاص.<sup>۲</sup>

اختلاف نموده اند در این جا جمعی که منع کرامات نموده اند از

غیر نبی، منع نموده اند اظهار معجزه را به طریق ارهاص. و معنی  
 ارهاص که بنیاد است سابق مذکور شد. لیکن باقی تجویز آن نموده اند.  
 و استدلال مصنف - رحمه الله - بر تجویز آن به وقوع معجزات

رسول - صَلَّى الله عليه و آله - قبل از نبوت، چنانچه مذکور شده در

اخبار مثل ظهور نور نبوت در جبین<sup>۳</sup> عبدالله و انشقاق ایوان کسری و

۲۰

فرو رفتن آب بحیره ساوه و انطفای آتش در آتشکده فارس و قصه  
اصحاب فیل - چنانچه در تفسیر سوره فیل مذکور است - و ابری که از  
آفتاب سایه بر سر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - می انداخت، و  
سلام نمودن سنگها بر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - و غیر این از  
امور که ثابت شده برای آن حضرت - علیه و آله السلام - پیش از  
نبوت.

۸ قال: و قصه مسیلمة و فرعون و ابراهیم تعطی جواز اظهار المعجزة علی  
العکس.<sup>۱</sup>

اختلاف نموده اند مردم در این جا، پس جمعی که منع کرامات در  
غیر نبی نموده اند منع نموده اند اظهار معجزه را بر دست کذابین بر  
عکس دعوا از جهت اظهار کذب ایشان.

و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - وقوع آن را بر جوازش  
یعنی وقوع آن را دلیل جواز گرفته است، چنانچه نقل از مسیلمه  
کذاب شده که چون ادعای نبوت نمود شخصی گفت به او که رسول -  
صلی الله علیه و آله - دعا جهت اعور - یعنی شخص واحد العین -  
نمود خدای - تعالی - به او<sup>۲</sup> چشم معدوم را کرامت فرمود، تو نیز  
چنین کاری بکن! چون او / \*ب / ۲۰۸ / دعا نمود برای اعوری، چشم  
صحیح آن اعور نیز کور شد.

۲۰ و فرعون بعد از آن که دید جهت موسی - علیه السلام - و بنی

اسرائیل در بحر راه خشکی به هم رسید که [الف - ۲۸۱] فرار نمایند او گفت که من نیز عقب ایشان از همین راه می‌روم، متصوّر آن که احترام او نموده و راه به او داده<sup>۱</sup>، چون با لشکر خود داخل راه شد موج دریا او را با لشکری تمام فرو گرفت.

۴

و ایضاً از جهت حضرت ابراهیم - علیه السلام - نار وقتی که برد و سلام شد گفت عمّ او که از هیبت من آتش چنین گشت، پس آتشی به هم رسید و لحيه او را بسوخت، و در بعضی شروح واقع است که گفت من نیز بر نفس خود آتش را برد و سلام می‌کنم، پس چون این سخن گفت بر این سبیل آتش به ریشش افتاد.

۸

گفته نشود کافیت در تکذیب عدم تحقّق معجزه عقیب دعوای کاذبین و معجزه عکس از جهت خرق عادت غیر مفید و عبث است؛ زیرا که جواب گفته می‌شود که متضمّن مصلحت است اعجاز عکس که تصریح به کذب کاذبین و خلاف مدّعی و خواهش ایشان خدای - تعالی - محقّق ساخته تا شکّ بر طرف شود که شاید موافق خواهش ایشان<sup>۲</sup> معجزه که الحال متحقّق نشد بنابر مصلحتی من بعد بشود، و هرگاه عکس مدّعی کاذبین متحقّق شد جزم است که به جهت اظهار کذب ایشان عکس مدّعا را خدای - تعالی - متحقّق ساخته.

۱۶

۱. م، الف :- متصوّر آن ... داده

۲. م :- خدای تعالی محقّق ... ایشان

## [مسألة] سادسه

## در وجوب بعثت است در کل وقت

- ۴ قال: و دليل الوجوب يعطى العمومية.<sup>۱</sup>
- اختلاف نموده اند مردم در اين جا، جماعتی از معتزله گفته اند که<sup>۲</sup> بعثت و استمرار شرعی واجب نیست در کل وقت، بلکه در حالی دون حالی واجب است و آن وقتیست که بعثت مصلحت باشد. و علمای امامیه گفته اند که بعثت همیشه واجب است به نحوی که جایز نیست<sup>۸</sup> خلو زمانی از شرع نبی، یعنی باید شرع پیغمبری حکمش همیشه مستمر باشد. و گفته اند اشاعره که واجب نیست بعثت در هر وقت، به جهت آن که ایشان منکر عقلی بودن حسن و قبح اشیاوند پس نزد ایشان دلیل عقلی بر حسن بعثت نیست. و گذشت بحث با ایشان.<sup>۱۲</sup>
- و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - بر وجوب بعثت و استمرار شرعی در هر وقت به این نحو که دلیل وجوب ارسال رسل اعطا / \*الف/ ۲۰۹/ می کند عمومیت وجوب [ب - ۲۸۱] بعثت را در جمیع اوقات، از جهت آن که در بعثت زجر است از قبایح و ترغیب بر طاعت، پس لطف است؛ و از جهت آن که در این بعثت تنبیه غافل است و ازاله اختلاف ناس و دفع هرج و مرج، و کلّ این امور از جمله مصالح واجبه و مصلحت های لازمه اند که بدون بعثت متحقق نمی شوند، پس بعثت واجب خواهد بود همیشه.<sup>۲۰</sup>

قال: و لا تجب الشريعة.<sup>۱</sup>

اختلاف نموده‌اند شیخان در این امر. پس شیخ ابوعلی گفته که: واجب است بعثت نبی از جهت تأکید آنچه عقل ادراک می‌کند لیکن لازم نیست که شریعتی داشته باشد. و ابوهایم و اصحابش گفته‌اند که: ۴  
بعثت بدون شریعت نمی‌شود، از جهت آن که عقل کافیت در علم به عقلیات، پس بعثت بدون شریعت عبث<sup>۲</sup> خواهد بود.

و جواب آن است که: بعثت ممکن است که مشتمل بر نوعی از مصلحت باشد، به سبب آن که علم به نبوت نبی و داعی بودن و مذکر ۸  
شدن او مردم را به آنچه مرکوز و مذکور در عقول است مصلحتیست از برای ایشان، پس بعثت عبث نخواهد بود، و واجب است بر مردمان نظر در معجزات پیغمبران تا حاصل شود از برای ایشان مصلحتی که حاصل نمی‌شود بدون بعثت. ۱۲

و احتجاج نموده شیخ ابوعلی به این که جایز است بعثت نبی بعد از نبی به شریعت واحده، پس همچنین جایز است بعثت نبی به آنچه موافق عقول باشد.

### مسألة هفتم

در نبوت نبی ما حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - است

قال: و ظهور معجزة القرآن و غيره مع اقتران دعوة نبينا محمد - صلی الله علیه و آله - يدل على نبوته، و التحدي مع الامتناع، و توفير الدواعي يدل ۲۰

- على الاعجاز، و المنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده.<sup>۱</sup>
- چون فارغ شد مصنّف - رحمه الله - از بحث در بعثت نبی و نبوّت مطلقاً، شروع نمود در اثبات نبوّت نبی ما محمّد مصطفی - صلی الله علیه و آله - و دلیل بر آن این است که ظاهر شد معجزه [الف - ۲۸۲] بر دست مبارک او، و حال آن که آن حضرت - صلی الله علیه و آله - مدعی نبوّت بود پس صادق خواهد بود.
- اما ظهور معجزه بر دستش بنا بر دو وجه است.
- اول: آن که قرآن معجزه است و بر دست او ظاهر شد. و اما اعجاز قرآن از جهت آن که معارضه / \*ب/ ۲۰۹ / نمودن بعد از طلب آن حضرت - صلی الله علیه و آله - معارضه را و مأمور شدند منکرین که بیاورند مثل قرآن و خواستند که مثل آن بیاورند نتوانستند از فصیحای عرب تماماً لقوله - تعالی - : ﴿فاتوا بسورة من مثله﴾<sup>۲</sup> و قوله - تعالی - : ﴿فاتوا بعشر سور مثله مفتریات﴾<sup>۳</sup>، ﴿قل لئن اجتمعت الانس و الجنّ علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً﴾<sup>۴</sup> و معارضه نمودند ایشان و اراده ایراد مثل این قرآن کردند بعد از طلب آن حضرت با وفور خواهش های آنها از جهت اظهار فصاحت و فضیلت و بلاغت و الزام آن حضرت - صلی الله علیه و آله - و ابطال دعوی نبوّت آن سرور و سلامت از قتل، پس عاجز شدند، و این دلیل است بر معجزه آن حضرت.

۱. کشف المراد / ۳۵۴ : توقّره. نسخه ها : متواتر

۳. هود / ۱۳

۲. بقره / ۲۳

۴. اسراء / ۸۸

و اما ثبوت معجزه بر دست آن حضرت - صلی الله علیه و آله - اگر هر فرد متواتر نباشد امر مشترک و معنی منقول آن به طریق تواتر ثابت است.

دویم: آن که نقل نموده‌اند از آن حضرت معجزات کثیره غیر قرآن،  
مثل جوشیدن آب از مابین اصابع آن حضرت - صلی الله علیه و آله -  
حتی آن که کفایت جمع کثیری نمود آن آب قلیل، و این معنی بعد از  
مراجعت آن حضرت از غزوه تبوک بود.

و مثل حکایت غور<sup>۱</sup> آب چاه حدیبیه بعد از آن که مردم آب  
کشیدند از آن چندان که خشک شد، پس آن حضرت - صلی الله علیه  
و آله - داد تیر خودش را به براء ابن عازب و گفت برو به اندرون چاه و  
آن را به ته چاه فرو بر، و او چنین نمود پس آن قدر آب آمد فی الحال  
که خوف غرق او می شد.

و آب دهان انداخت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - در چاه  
قومی که شکوه کمی آب آن نمودند در وقت صیف، پس منفجر شد  
آب زلال از آن. و این حکایت [ب - ۲۸۲] به اهل یمامه رسید و چاه  
ایشان کم آب شده از مسیلمه کذاب سؤال نمودند که او نحوی نماید  
که آب آن چاه زیاد شود پس او آب دهن انداخت تمام آب آن چاه  
برطرف شد.

و چون نازل شد قوله - تعالی - : ﴿و انذر عشیرتک الاقربین﴾<sup>۲</sup> گفت  
حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - به علی بن ابی طالب - علیه

۱. غور: آب زیرزمینی

۲. شعراء / ۲۱۴

السّلام - که برو و بگیر ران گوسفندی و برای من بیار قده بزرگی از شیر! و بطلب جهت من اولاد پدر خود را که بنی هاشمند، پس حضرت امیر - علیه السلام - چنین نمود، و ایشان را طلبید چهل نفر بودند، پس / \*الف/ ۲۱۰ / خوردند آن قدر که سیر شدند از آنچه خورده بودند دیده نمی شد در ظرف مگر اثر اصابع، یعنی کم نمی شد به این نحو که به غیر اثر اصابع در آن چیزی دیگر نمودار نمی شد، پس طعام دیده می شد بدون کم شدن، و آشامیدند از آن قده بزرگ پر شیر آن قدر که سیراب شدند، و باز شیر به حال خود بود. ۴ ۸

پس بعد از این چون اراده نمود آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که دعوت ایشان کند به اسلام، ابولهب گفت که بود این امر از سحری که به شما کرد محمد، پس بر خواستند پیش از آن که دعوت کند ایشان را حضرت - صلی الله علیه و آله - به خدا، پس گفت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به علی بن ابی طالب - علیه السلام - که بکن باز مثل آنچه کردی در روز ثانی، و آن حضرت - علیه السلام - ثانیاً چنین نمود، پس چون خواست ایشان را دعوت کند باز ابولهب اعاده کلام سابق خود نمود. ایضاً آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به حضرت امیر - علیه السلام - فرمود بکن آن چیز که کردی ثالثاً، پس در روز سیم نیز چنین نمود آن حضرت - علیه السلام - پس آن روز مستحکم شد عقد بیعت خلافت و حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - مبايعت نمود آن روز با علی - علیه السلام - در خلافت بعد از خود به شرط متابعت او. ۱۲ ۱۶ ۲۰

و ایضاً ذبح نمود جهت حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله -

- جابر بن عبد الله عن ابي رافع عن النبي صلى الله عليه وآله [الف - ۲۸۳] ماده‌ای را در روز خندق و آماده نمود، نان به قدر یک صاعی<sup>۱</sup> از جو بعد از آن، آن حضرت را - صلى الله عليه وآله - طلبید به ضیافت، آن حضرت - صلى الله عليه وآله - فرمود که من با اصحاب می‌آیم، پس جابر گفت: ۴  
نعم. بعد از آن جابر نزد زوجه‌اش آمد و گفت که چنین کردم زوجه‌اش به او گفت که تو مبدأ شدی در طلبیدن آن حضرت - صلى الله عليه وآله - با اصحابش، جابر گفت: نه، بلکه آن حضرت چون گفت من با اصحاب می‌آیم من نعم گفتم. زوجه‌اش گفت: حضرت - صلى الله عليه وآله - ۸  
علیه و آله - داناتر است به آنچه گفته است خود تدارک می‌نماید. پس چون آن حضرت - صلى الله عليه وآله - آمد نزد جابر سؤال نمود که چه چیز نزد شما هست، جابر گفت نزد ما نیست مگر بزغاله‌ای ماده در تنور و یک صاع آرد جو جهت نان. پس حضرت - صلى الله عليه وآله - و ۱۲  
آله - فرمود به جابر که اصحاب مرا بنشان ده ده! پس جابر چنین نمود. پس چون چنین کردند خوردند کل ایشان و سیر شدند از آنچه آماده شده بود.
- ۱۶ و ایضاً از معجزات آن حضرت - صلى الله عليه وآله - این بود که ریگ در دست آن حضرت - صلى الله عليه وآله - تسبیح گفت.
- /ب/ ۲۱۰/
- و ایضاً شهادت داد گرگ به رسالت آن حضرت - صلى الله عليه وآله - و ۲۰  
آله - از جهت آن که وهبان بن اوس غنم خود را می‌چرانید و گرگی

۱. صاع: یکی از معاییر قدیم است که پیمانه‌ای معادل سه کیلوگرم گنجایش می‌باشد.

آمد و اخذ نمود شاتی<sup>۱</sup> را، پس رفت به جانب آن گرگ که آن را اخذ کند و متحیر بود در این معنی، گرگ به او گفت که تعجب ندارد اگر گرگ اخذ گوسفندی کند، محمد می خواند شما را به حق و اجابت او نمی کنید، و از گرگ که گوسفند بگیرد تعجب می کنید. پس آن شخص  
 ۴ آمد نزد نبی - صلی الله علیه و آله - و مسلمان شد و به مکلم الذنب ملقب<sup>۲</sup> شد.

و ناچه [ای] نزد آن حضرت - صلی الله علیه و آله - از کثرت حمل و قلت علف شکوه نمود.  
 ۸

و ایضاً آن حضرت - صلی الله علیه و آله - آب دهن به چشم حضرت امیر - علیه السلام - که رمَد<sup>۳</sup> داشت انداخت، دیگر مردمک دیده احدی در آن مردم دیده رمَد ندیدند.

و دعا نمود به حضرت امیر - علیه السلام - که سرما و گرما به او اثر نکند، پس چنین<sup>۴</sup> شد. و لباس آن حضرت به دعای حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - در زمستان [ب - ۲۸۳] و تابستان بود.<sup>۵</sup>  
 ۱۲

و شق القمر، چنانچه از آفتاب مشهورتر است به دست او رو نمود. و این عقده خاطر ماه از میامن ایدی آن پنجه خورشید رسالت.  
 ۱۶ و اشاره ناخن به دبیر سلطان سپهر ولایت گشاده گشت و طلبید

۱. شاة: گوسفند ۲. ن: ملقت

۳. رمَد: یک نوع بیماری چشمیست که موجب دردناکی آن می گردد.

۴. م: - چنین

۵. ر. ک: شرح مقدمه تقویم الایمان / ۱۲۱ «اللهم قه عن الحرّ و البرد» و مسند احمد ج ۱ /

شجری را، پس اجابت او نمود و می‌برید آن شجر زمین را بدون جاذبی<sup>۱</sup> و دافعی در آمدن، و بعد از آن رجوع نمود به مکان خود.

ایضاً آن حضرت خطبه می‌نمود چندی نزد جذعی - به کسر جیم یعنی تنه درختی - آخر منبری جهت آن حضرت ساختند و آن حضرت - صلی الله علیه و آله - از جذع نقل نمود بر بالای منبر، پس ناله نمود آن جذع از این غم مثل ناله ناقه در طلب ولدش، پس حضرت نزد آن آمد و التزام نمود آن را و نزد او قدری ماند، پس از ناله تسکین یافت.

و اخبار نمود آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به غیوب در مواضع کثیره، مثل آن که اخبار نمود به قتل حضرت امام حسین - علیه السلام - و موضع قتل او، و چنانچه فرموده بودند رو نمود.

و اخبار نمود به قتل ثابت بن قیس بن شماس، پس مقتول شد بعد از آن حضرت - صلی الله علیه و آله - .

و اخبار نمود اصحابش را به فتح مصر و وصیت نمود که به قبیله قبط نیکویی کنید که ایشان را ذمه و حقّ رحمی بر من هست، آخر چنین شد.

و اخبار نمود اصحاب را به ادّعای مسیلمه کذاب نبوت را در یمامه و ادّعای عیسی نبوت را در صنعای یمن؛ و اخبار نمود به آن که این هر دو به زودی مقتول می‌شوند، پس فیروز دیلمی عیسی را کشت قریب به فوت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - و خالد بن

/ \* الف / ۲۱۱ / ولید مسیلمه را کشت.

و اخبار نمود حضرت امیر - علیه السلام - را به خبر ذوالشذیه چنانچه در مبحث امامت خواهد آمد.

و نفرین نمود به عتبه بن ابی لهب وقتی که تلاوت نمود آن حضرت ۴

- صلی الله علیه و آله - ﴿و النجم﴾<sup>۱</sup> را و آن ملعون گفت دروغ گفته:

برب و النجم، و نفرین آن حضرت - صلی الله علیه و آله - این بود که

مسلط شود<sup>۲</sup> بر او کلب الله - یعنی سبعی از جانب خدای - تعالی - پس

[الف - ۲۸۴] بیرون رفت عتبه به شام، و بیرون آمد شیری از موضع ۸

خود، پس لرزید پشت و رگهای گردن عتبه، گفتند اصحاب او از چه

سبب لرزه بر اندام تو افتاد، گفت: حضرت محمد - صلی الله علیه و

آله - بر من نفرین کرد، و به خدا قسم که سایه نینداخته آسمان بر سر

سخن گویی راستگوتر از آن حضرت - صلی الله علیه و آله - پس او را ۱۲

در میان خود و بارها جا دادند، بعد از آن شیر بر سر آن مردم و متاع

ایشان آمد و همه را ملاحظه نمود تا آن که رسید به عتبه و آن را به

دندان<sup>۳</sup> گزید و انداخت.

و خبر داد آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به موت نجاشی، و ۱۶

قتل زید بن حارثه در موته و آن حضرت - صلی الله علیه و آله - در

حین اخبار نمودن به قتل او در مدینه بود.

و اخبار نمود که جعفر اخذ رایت نمود در جنگ بعد از آن گفت

که مقتول شد جعفر بعد از آن صبر نمود آن حضرت - صلی الله علیه ۲۰

۲. ن، الف :- شود

۱. نجم / ۱

۳. ن :- به دندان

- و آله - قدری بعد از آن فرمود که اخذ نمود رایت را عبدالله بن رواحه، و بعد از زمانی خبر داد به قتل عبدالله رواحه. و برخاست<sup>۱</sup> آن حضرت و روانه شد به خانه جعفر و ولد او را طلبید و گریست و خبر مرگ جعفر را به اهلش داد، بعد از آن خبر رسید موافق آنچه آن<sup>۴</sup> حضرت - صلی الله علیه و آله - خبر داده بود تمام.
- و گفت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به عمار که تو را خواهند کشت جماعتی ظالم، پس کشتند او را اصحاب معاویه و چون این خبر حضرت - صلی الله علیه و آله - مشهور بود معاویه دفع<sup>۸</sup> این خبر نتوانست نمود، حيله کرد با عوام و گفت هر که او را به جنگ آورد او را کشت، یعنی حضرت امیر - علیه السلام - . پس گفت ابن عباس به عنوان معارضه که حمزه را از این قرار کفار نکشتند، رسول الله - صلی الله علیه و آله - که او را به جنگ آورد کشت.
- <sup>۱۲</sup> و به حضرت امیر - علیه السلام - حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - فرمود که زود باشد که تو جنگ کنی بعد از من با ناکثین و قاسطین و مارقین<sup>۲</sup>، ناکثین طلحه و زبیر بودند که بیعت کردند /ب/ ۲۱۱/ و شکستند بیعت با حضرت امیر را [ب - ۲۸۴] -
- <sup>۱۶</sup> علیه السلام<sup>۳</sup> - و قاسطون معاویه و اصحابش بودند که ظلم نمودند و بغی کردند. و مارقون خارجون از ملت بودند که خوارج باشند. و این است معجزات آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که ما قلیلی را
- <sup>۲۰</sup> مجملأً به نحو شرح علامه - رحمه الله - نقل نمودیم. و معجزات

۱. نسخه‌ها: برخواست

۲. ر. ک: کفایة الطالب / ۱۶۷-۱۷۱

۳. م: کذا

دیگر منقول است در کتاب نهاية المرام<sup>۱</sup> علامه، رحمه الله.

قال: و اعجاز القرآن قيل لفصاحته، و قيل لاسلوبه و فصاحته، و قيل  
للمصرقة. و الكلّ محتمل.<sup>۲</sup> ۴

اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس گفته‌اند جبائیان که سبب  
اعجاز قرآن فصاحت قرآن است.

و جوینی گفته است که فصاحت و اسلوب معاً اعجاز قرآن است  
که مثل این اسلوب با فصاحت مقدور نیست. و گفته‌اند که خواسته  
است از اسلوب فنّ و ضرب را، یعنی تفنّن نمودن و قسم قسم کردن  
کلام و تغییر دادن را.<sup>۳</sup> ۸

و گفته است نظام و سیّد مرتضی علم الهدی - رحمه الله - که  
اعجاز قرآن صرفه است، یعنی خدای - تعالی - صرف و منع نموده  
عرب را از قدرت معارضه. ۱۲

و حجّت گفته‌اند اولون به این که منقول به نحو مُعْنَعْن<sup>۴</sup> از عرب آن  
است که عظیم می‌شمردند فصاحت قرآن را، و از این جهت بود که  
چون نابغه شاعر شنید قرآن را و دانست فصاحت آن را، پس خواست  
که اسلام اختیار کند، ابوجهل مانع او شد و گفت حرام می‌کند بر تو ۱۶

۱. کذا/ در نسخه چاپی کتاب هیچ فصلی بدین موضوع اختصاص داده نشده است.

۲. کشف المراد / ۳۵۷ م، الف : - را

۴. معنعن : از اصطلاحات علم درایه است. هرگاه در حدیثی ناقلان آن پیوسته بوده و به  
طور مرتب از یکدیگر نقل روایت کنند و سلسله راویان خود را بیان دارند - که در زبان  
عربی با لفظ «عن» است - به آن روایت معنعن گویند.

- اطیبین را - یعنی خمر و زنا را - و در صراح<sup>۱</sup> واقع است که: «طیبان: الاکل و الجماع طاب خمر و خرما»؛ و در قاموس نیز این مضمون واقع است.<sup>۲</sup> و اخبار نمود خدای - تعالی - از ایشان این امر را در قول خود که ﴿اِنَّهٗ فَعَّرَ وَ قَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ﴾<sup>۳</sup> تا آخر آیه.<sup>۴</sup>
- پس معلوم می شود به این حجت که صرف و منع سبب اعجاز نیست، بلکه فصاحت سبب است چنانچه مذکور شد. و از جهت این که اگر صرف و منع نمودن سبب اعجاز شود واجب است که بوده باشد در غایت رکاکت [الف - ۲۸۵] از جهت آن که صرف از رکیک کلام ابلغ است در اعجاز، پس بایست قرآن در نهایت رکناکت و عدم فصاحت باشد که ایشان از ایراد این نحو کلامی عاجز باشند، و تالی باطل است بالضروره.
- و سید مرتضی - رحمه الله - گفته است به جهت احتجاج و معجزه بودن قرآن که قوم عرب بودند قادر بر الفاظ مفرده و بر ترکیب آن ایضاً و ممنوع شدند / \*الف/ ۲۱۲ / از اتیان به مثل آن، از جهت عاجز گردانیدن ایشان از آن چه قادر بر آن بودند؛ و کل این اقسام بدون لزوم رکاکت محتمل است.

قال: و النسخ تابع للمصالح.<sup>۵</sup>

این اشاره ای است به ردّ بر یهود از جهت آن که ایشان قائل به

۱. صراح اللغة / ۲۴: «اطیبان»

۲. قاموس اللغة / ۱۴۱

۳. مدثر / ۱۸ - ۲۱

۵. کشف المراد / ۳۵۷

۴. کذا

دوام شرع موسی - [علیه السلام] - بودند، پس می گفتند که نسخ باطل است از جهت آن که منسوخ اگر فعلش مصلحت است که امر شده پس قبیح است نهی از آن، و اگر مفسده است قبیح است امر به آن. و هرگاه باطل شد نسخ لازم است قول به دوام شرع موسی - [علیه السلام] - که امر به آن شده. ۴

و تقریر جواب آن است که احکام منوط است به مصالح و مصلحت امور متغیر می شود در اوقات و مختلف می شود به اختلاف مکلفین، پس جایز است این که حکم معین مصلحت از برای قومی باشد در زمانی و مفسده از برای قومی باشد در زمانی دیگر، پس به این جهت آن حکم که ممکن است که مأمور به نسبت به قومی بوده در زمان دیگر منهی عنه شود. ۸

قال: و قد وقع حیث حرّم علی نوح بعض ما احلّ لمن تقدّمه، و اوجب الختان بعد تأخیره، و حرّم الجمع بین الاختین و غیر ذلک من الاحکام.<sup>۱</sup> این تأکیدی است از برای ابطال قول یهود که معاند بودند و منع نسخ می نمودند، از جهت آن که مصنّف - رحمه الله - اولاً تجویز نمود که احکام ممکن است که در وقتی مصلحت باشد و در وقتی مصلحت نباشد، و در این متن بیان وقوع آن را نموده در شرع<sup>۲</sup> ایشان. اولاً: آن که آمده در تورات که بتحقیق خدای - تعالی - گفت به آدم و حوّا که مباح [ب - ۲۸۵] نمودم از برای شما هر رونده که در روی ۲۰

- زمین است از جان دار. و<sup>۱</sup> وارد شده در تورات که خدای - تعالی - گفت  
مر نوح را که اخذ کن با خودت در کشتی حیوانات را از حلال فلان و  
فلان را و از حرام فلان و فلان را، پس داخل حرام بود از برای نوح  
بعض آنچه برای آدم حلال بود.  
و از آن جمله این بود که بر نوح تأخیر ختنه کردن جایز بود تا  
وقت بزرگی، و حرام بود بر غیر او از انبیا و بر ابراهیم تأخیر ختنان  
اسماعیل پسرش مباح شده تا وقت بزرگی، و حرام شد بر موسی  
تأخیر ختنان از هفت روز.  
و از آن جمله این بود که جمع بین الاختین در زمان آدم مجوّز بود  
و بر موسی - علیه السّلام - حرام شد.
- قال: و خبرهم عن موسى - عليه السّلام - بالتأييد مخلقاً، و مع تسليمه  
لا يدلّ على المراد قطعاً.<sup>۲</sup>
- جماعتی از یهود تجویز نموده‌اند عقلاً وقوع نسخ را و منع  
نموده‌اند / \*ب/ ۲۱۲ / نسخ شریعت موسی را - علیه السّلام -<sup>۳</sup> بنا بر  
آنچه مروی است از حضرت موسی - علیه السلام - که متمسک شوید  
به اعمال خود در روز شنبه ابداً. و تأیید امری مطلقاً دلالت بر دوام  
می‌کند، پس دوام شرع او در شنبه نفی ثبوت نبوت خاتم الانبیا - صلی  
الله علیه و آله - می‌کند به جهت آن که در شرع حضرت خاتم الانبیاء -  
صلی الله علیه و آله - تمسک به این نحو در شنبه متروک است.

۲. کشف المراد / ۳۵۸. م: بالتأييد

۱. م: - و

۳. کذا

- و جواب این سخن از چندین وجه است:
- اول: آن که این حدیث مختلق است، یعنی موضوع است و صحّت ندارد و منسوب به ابن راوندی است وضع این حدیث.
- دویم: آن که اگر ما تسلیم کنیم نقل این روایت را که پیش از ابن راوندی بوده است و محتمل باشد این روایت در صحّت لیکن چون یهود قطع تواتر ایشان شده از جهت آن که بخت نصر ایشان را مستأصل و فانی نمود، چنانچه کسی که اعتماد بر قول او باشد نمانده، پس این روایت متواتر نیست و اعتماد بر این نیست.
- سیم: آن که لفظ تأیید دلالت بر دوام این معنی قطعاً نمی کند از جهت آن که [الف - ۲۸۶] وارد شده در تورات لفظ تأیید از جهت غیر دوام، چنانچه در باب عبد وارد شده که: «خدمتش می فرمایند شش سال بعد از آن عرض کرده می شود بر او آزادی، یعنی به او می گویند که تو را آزاد می کنیم و او را آزاد در سال هفتم می نمایند، و اگر ابا نماید از این عتق کردن او، گوش او را سوراخ می کنند و خدمت می فرمایندش ابدأ<sup>۱</sup>» که ابدأ<sup>۲</sup> در این جا بنابر قراین از جهت غیر دوام است. و در موضع دیگر وارد است که «او را خدمت می فرمایند پنجاه سال». و مأمور شدند در بقرة که مکلف به ذبح آن بودند که بوده باشد این ذبح از برای ایشان سنّت ابدأ، بعد از آن منقطع شد تعبّد ایشان به آن سنّت.
- و در تورات واقع است که: «قربان کنید جهت من در هر روز

۲. م: که ابدأ

- خروفین» - یعنی دو برّه را و کرّه اسب شش ماهه را نیز خروف می‌گویند - و حکم چنین شده بود که هر روز دو خروف را قربان کنند، یکی را در بامداد و یکی را در عشا دایمی، و همیشه این نحو نمایند مستمراً و منقطع شد این حکم و فانی شد این نحو تعبّد از ایشان. ۴
- پس هرگاه تأیید در این صور مذکوره این نحو باشد که دلالت بر دوام نکند منتفی خواهد بود دلالت تأیید در نقل «تمسکوا بالسبت / \*الف / ۲۱۳ / ابدأ» بر آنچه مراد یهود است قطعاً، نهایت این سخن آن که دلالت می‌کند تأیید مذکور بر دوام به حسب ظاهر، لیکن ظواهر الفاظ گاه متروک می‌شود به اعتبار وجود ادله معارضه با آنها. ۸

- قال: و السّمع دلّ علی عموم نبوته - صلی الله علیه و آله - .<sup>۱</sup>
- رفته‌اند قومی از نصاری به این که محمد - صلی الله علیه و آله - ۱۲
- مبعوث به عرب خاصّه است و سمع - یعنی آنچه از آیات مسموع شده - تکذیب قول ایشان می‌کند، چنانچه خدای - تعالی - فرموده ﴿لأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مِنْ بَلْغٍ﴾<sup>۲</sup> و ایضاً فرموده ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾<sup>۳</sup> و سوره جن دلالت بر بعثت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - ۱۶
- برایشان نیز دارد. و گفته نبی - صلی الله علیه و آله - که مبعوث شدم بر اسود و احمر دالّ است بر عموم.
- گفته نشود که چون می‌شود که به همه مبعوث شده باشد
- [ب - ۲۸۶] و حال آن که جمعی که خطاب آن حضرت را نمی‌فهمند ۲۰

نمی‌شود که نسبت به آنها مبعوث باشد؟! و نص صریح قرآن واقع است که: ﴿و ما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه﴾<sup>۱</sup>.

از جهت آن که در جواب می‌گوییم که استعداد دارد و استعداد ندارد که مترجمی خطاب آن حضرت را - صلی الله علیه و آله - بفهماند به کسی که لغت او را نفهمد. و نیست در آیه این که خدای تعالی - ارسال رسولی نکرده مگر به کسی که بفهمد لسان او را، بلکه در آیه فرموده که ارسال رسولی نشده مگر به زبان قوم آن رسول، پس رسول باید لسان قوم خود را داشته باشد نه آن که همین به قوم خود مبعوث باشد.

و تجویز نموده قاضی القضاة در یا جوج و مأ جوج دو احتمال: یکی: آن که اصلاً مکلف نباشند اگر چه از جمله مفسدات در زمین باشند، مثل بهایم مفسده در ارض.

دویم: آن که از جمله مکلفین باشند و رسیده باشد دعوت آن حضرت به ایشان که به این نحو نزدیک باشید در مکانها و جایی که بشنوید در آن جا کلام کسی را که عقب سدّ است در امور تکلیفی، و تجویز نموده‌اند که بعضی مردم شاید بوده باشد در بعض بقاع که دعوت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - به او نرسیده باشد. پس مکلف به شریعت او نباشد.

و نزد علامه - رحمه الله - تحقیق آن است که اگر مراد این باشد که مکلف نخواهند بود مطلقاً خواه آن که بعد از این برسد به ایشان

دعوت یا نرسد؛ این باطل است قطعاً؛ از جهت آن که عموم نبوت  
/ \*ب/ ۲۱۳/ او را ثابت کردیم. و اگر مراد این است که ایشان غیر  
مکلفند مادام که علم ندارند و بعد از علم به دعوت مکلفند حق است.

قال: و هو افضل من الملائكة و كذا غيره من الانبياء، لوجود المضاد للقوة  
العقلية و قهره على الانقياد عليها.<sup>۱</sup>

- اختلاف نموده‌اند مردم در این جا، پس رفته‌اند اکثر مسلمین بر  
این که انبیا افضل از [الف - ۲۸۷] ملائکه‌اند، و رفته‌اند آخرون از ایشان  
و جماعتی از اوایل بر این که ملائکه افضلند و استدلال نموده‌اند  
اولون به چندین وجه و مصنف - رحمه الله تعالى - یک وجه را ذکر  
نموده از جهت اکتفا نمودن به آن، و آن این است که در انبیا قوت  
شهوئیه و غضبیّه و سایر قوای جسمانیّه مثل خیالیّه و وهمیّه و  
غیرهما موجود است، و اکثر احکام این قوی ضدّ حکم قوت عقلیّه و  
مانع آن است، حتّی آن که اکثر مردم ملتجی به قوت شهوئیه و غضبیّه و  
وهمیّه شده‌اند و ترک مقتضای قوت عقلیّه نموده‌اند. و انبیا - صلی الله  
علیهم - ترک این قوتها و طبایع خود نموده به مقتضای قوای عقلیّه  
اوقات خود را صرف عمل صالح نموده‌اند. و اعراض از قوای شهوئیه  
و غیر آن از قوای جسمانیّه نموده‌اند؛ پس افعال و عبادات ایشان اشقّ  
از افعال ملائکه است از این حیثیت که ملائکه خالیند از این قوی، و  
هرگاه عبادت ایشان شاقّتر باشد افضل خواهند بود. چون واقع شده از

حضرت رسالت پناه - صَلَّی اللّٰه علیه و آله - که: «افضل الاعمال  
احمزها»<sup>۱</sup> یعنی بهترین اعمال اشقّ آنهاست و در این مقام وجوده  
دیگر از طرفین هست که علامه - رحمه اللّٰه - در نهاية المرام<sup>۲</sup> نقل  
نموده.

۴

---

۱. بحار الانوار ج ۷۰ / ۱۹۱، ۲۳۷. و «افضل الاعمال ما اكرهت علیه النفوس» ← موسوعة  
اطراف الحديث ج ۲ / ۵۸  
۲. در نسخه چاپی یافت نشد.

مقصد پنجم

در امامت



بسم الله الرحمن الرحيم

قال: المقصد الخامس: في الامامة

الامام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض.<sup>١</sup>  
در این مقصد چند مسأله است:

### [مسألة] أوّل

آن که نصب امام واجب است بر خدای تعالی

- و اختلاف کرده اند ناس در این موضع، رفته است اصمّ و جماعتی  
از معتزله و جماعتی از خوارج به نفی وجوب نصب امام. و رفته اند  
باقی مردم به وجوب آن. لیکن اختلاف نموده اند در وجوب آن  
جبائیان / \*الف / ۲۱۴ / و اصحاب حدیث. و اشعریّه گفته اند که  
واجب است آن موافق سمع نه از روی عقل. و ابوالحسین بصری و  
بغدادیون و امامیه گفته اند که: نصب امام واجب است عقلاً؛ بعد از آن  
باز در این وجوب عقلی اختلاف کرده اند، گفته اند [ب - ۲۸۷] امامیه  
نصب امام واجب است بر خدای - تعالی - . و گفته است ابوالحسین و  
۱۶  
۲۰

بغدادیون که نصب امام واجب است بر عقلا.

و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - که واجب است نصب امام بر خدای - تعالی - به این نحو که امام لطف است، و لطف واجب است. و اما<sup>۱</sup> صغری که: «امام لطف است» از جهت آن که علم ضروری حاصل است به آن که هرگاه از جهت ناس رئیسی باشد که منع ایشان از غلبه نمودن و فتنه کردن و عصیان نمودن نماید و منع<sup>۲</sup> ایشان از معاصی کند، و تحریص ایشان بر فعل طاعات نماید، و ایشان را هدایت کند اقرب به صلاح و از فساد أبعد است. ۸

و اما کبری که: «واجب بودن لطف است»، پس سابقاً در متن مذکور شد که موجب غرض است که تحصیل ثواب جهت مکلف است.

قال: و المفاسد معلومة الانتفاء، و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، و وجوده لطف و تصرفه آخر<sup>۳</sup>، و عدمه منأ<sup>۴</sup>.

این کلام مصنف - رحمه الله - اشاره به جواب از چند دخل مقدّر<sup>۵</sup> است. تقریر آن این است که بودن امام لطف، کافی نیست در وجوب نصب آن بر خدا مادام که علم به انتفاء مفاسد حاصل نباشد، و ظن انتفاء مفاسد مفید نیست در وجوب نصب امام بر خدا؛ پس ممکن

۱. ن: - و ۲. نسخه‌ها: مدّ

۳. بر طبق پاره‌ای از منقولات و یادداشت عربی مؤلف در این قسمت این عبارت چنین نیز آمده: «و تصرفه لطف آخر».

۴. کشف المراد / ۳۶۲ م: مقدار

است که نصبش موجب مفسد باشد که ما ندانیم، و واجب نباشد بر خدای، تعالی.

جواب آن است که: انتفاء مفسد در نصب امام معلوم است، از

- ۴ جهت آن که مفسده یا از فعل خدا است، یا از فعل عباد است. اوّل منتفی است، از جهت آن که محال است که مشتمل باشد فعل خدا بر قبیح، و اگر فعل عباد باشد پس آن مانع از فعل خدا و لطف لطیف کریم نمی شود، چنانچه در جوارح عباد که<sup>۱</sup> افعال قبیحه - که موجب عقاب است - از اینها ناشی می شود، مع هذا مانع لطف و انعام جوارح نیست از جناب کریم علی الاطلاق؛ پس مفسده عباد مانع لطف خدا نمی شود.<sup>۲</sup> و این تقریر بهتر / \*ب/ ۲۱۴ / [از] تقریرات سایر شروح است؛ چنانچه از [الف - ۲۸۸] ملاحظه آنها معلوم می گردد.

- ۱۲ پس جواب شبهه مذکوره، بی شبهه معلوم شد، و بحث شارح اصفهانی که گفته: «شاید مفسده [ای] باشد که معلوم نباشد.» مندفع می شود، به جهت آن که هر مفسده که متصور شود خارج از شقین نیست، و مفسده لازم وجود امامت نیست، و نص صریح «انّی جاعلک للناس اماماً»<sup>۳</sup> دلیل این معنی است، و نمی توان گفت که لطف منحصر در امامت نیست، پس ممکن است لطف دیگر قائم مقام این لطف باشد، از جهت آن که جواب گفته می شود که این لطف خاص منحصر است در امامت تنها، و از این جهت است که مردم تعیین رؤسا می نمایند از جهت رفع مفسد.

۲۰

۲. م، الف: پس مفسده ... نمی شود

۱. کذا

۳. بقره / ۱۲۴

و اصل وجود امام لطف است، چنانچه حدیث از حضرت امیر -  
 علیه السلام - وارد است: لا تخلو الارض من قائم لله بحجة؛ إمّا ظاهراً  
 مشهوراً او خائفاً معموراً<sup>۱</sup> لئلا یبطل حجج الله و بیناته<sup>۲</sup> که ارض  
 خالی از حجّتی که امام است - خواه ظاهر یا مخفی - باشد که به اخفا  
 نیز سبب ظهور رتبت و منع ایشان از فساد می شود<sup>۳</sup> تا آن که باطل  
 نشود حجة. الله - تعالی - و بینات او. و تصرّف آن امام در دین لطف  
 دیگر است؛ و اگر مردم تمکین نکنند تصرّف<sup>۴</sup> آن را تقصیر عباد  
 خواهد بود. و مصنّف - رحمه الله - که فرموده «عدمه منا» این معنی  
 دارد.

### مسألة ثانية

در این است که امام واجب است معصوم باشد  
 قال: و امتناع التسلسل یوجب عصمته، و لآنه حافظ للشرع، و لوجوب  
 الانکار علیه لو أقدم على المعصية فیضادّ أمر الطاعة، و یفوت الغرض من  
 نصبه، و لانهطاط درجته عن أقلّ العوام<sup>۵</sup>.  
 رفته اند امامیّه و اسماعیلیّه به وجوب عصمت امام، و باقی به  
 خلاف آن؛ و مصنّف - رحمه الله - اختیار مذهب اوّل نموده است و  
 حجّت گفته به چند وجه:  
 اوّل: آن که اگر واجب نباشد عصمت امام، لازم خواهد بود

۲. نهج البلاغه، قصار ۱۱/۱۴۷

۱. نخ: مضمّر

۳. م، الف: - که به اخفا ... می شود

۴. م، الف: - تصرف

۵. کشف المراد / ۳۶۴

تسلسل، از جهت آن که هرگاه خطا جایز باشد نسبت به او، پس باید رجوع به دیگری نمود؛ اگر او معصوم باشد پس او اصل<sup>۱</sup> است، و الاً باز به دیگری رجوع می شود الی غیر النّهایة.

دویم: آن که امام حافظ شرع است، و حافظ [ب - ۲۸۸] شرع باید<sup>۴</sup> معصوم باشد؛ از جهت آن که کتاب و سنت مشتمل بر جمیع احکام مفصلاً نیست، و به غیر معصوم درک / \* الف / ۲۱۵ / تفصیل معانی قرآن نمی تواند نمود، و تحقق اجماع به غیر دخول معصوم بدون امکان خطا به هر یک نمی شود.<sup>۸</sup>

و ایضاً حافظ شرع اجماع امت نمی تواند شد. مثل آن که در احکام اجماع نمایند همه به دلیلی واحد که دلالت کند بر آن، و الاً بایست آن دلالت مشهور شود بین الناس.

و ایضاً به امارتی این اجماع نمی تواند بود، از جهت آن که ممتنع<sup>۱۲</sup> است اتفاق ناس بر علامت واحده، مثل امتناع اتفاق ایشان بر اکل طعام معین در وقت واحد، و چون اجماع مردم به دلالت و اماره واحده نمی تواند شد، پس اجماع حافظ شرع نمی شود که همه به یک رأی باشند.<sup>۱۶</sup>

و قیاس جهت حفظ شرع جایز نیست موافق اصول فقه شیعه که حکم به بطلان آن به دلایل کثیره نموده اند. و بر تقدیر تسلیم آن، حافظ همه شرع نمی تواند بود بالاجماع؛ زیرا که مجوزین قیاس گفته اند که در همه مسایل قیاس جایز نیست.<sup>۲۰</sup>

۱. م، الف: پس وصل

و برائت اصليّه، حافظ شرع نیز نیست بالاجماع. و اگر این معنی جایز بود بعثت انبیا واجب نبود، پس باقی نماند مگر امام، و اگر جایز باشد خطا بر او، اعتماد به آنچه ما مأمور می شویم از عبادت الهی و مکلفیم به کردن آن نیست؛ و این منافی غرض است که تکلیف در عبادت است، چنانچه در قسم بعد که اثبات صفت امام است مذکور می شود، و این قسم جهت اثبات اصل امام است.

ثالث: آن است که اگر واقع شود خطا از امام موجب انکار و منافی فرمان و طاعت الهی است، و خدای - تعالی - در قرآن فرموده<sup>۱</sup> که:

﴿اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منكم﴾<sup>۲</sup>

رابع: آن که اگر معصیت از او سرزند و معصوم نباشد باید منکر او بود، پس نقض غرض که امثال او امر امام است می شود؛ زیرا که اطاعت مخطی لازم نیست بلکه منهی است.

خامس: آن که اگر معصیت از او واقع [الف - ۲۸۹] شود چون عقلش اشد و معرفت او اکثر باید باشد در نظرها، پس عصیان او باعث جسارت مردم بر عصیان و ضالت می شود، و اقلّ حالاً از رعیت و عوام خواهد بود، بلکه از اقل عوام که باعث این ضلالت نمی شود و او خود عالماً در گناه و ضلالت است، و مسبب<sup>۳</sup> ضلالت مردم می شود؛<sup>۴</sup> زیرا که معرفت او به خدا بیشتر و عقاب و ثواب او اکثر است و عوام اگر گناهی کنند جاهلاً گناهکارند.

۱. م: فرمود

۲. نساء / ۵۹

۳. م: مثبت

۴. م: + و

قال: و لا تنافى العصمة القدرة.<sup>۱</sup>

اختلاف کرده‌اند قایلین به عصمت در این که معصوم آیا ممکن است او را فعل معصیت یا ممکن نیست؟ بعضی گفته‌اند که ممکن نیست، و بعضی گفته‌اند: ممکن است. و بعضی از اولین گفته‌اند که معصوم مختصّ است در بدن یا در نفس به خاصیتی که مقتضی امتناع اقدام او بر<sup>۲</sup> معاصی است، و اختیار کرده است مصنّف - رحمه [الله] - این را که قادر است بر معصیت. و الاّ مستحقّ مدح و ثواب / \*ب/ ۲۱۵/ در ترک معاصی نبود و از ثواب و عقاب و تکلیف خارج می‌شود. و این امتناع اقدام او بر معاصی باطل است به اجماع و به نقل کقوله - تعالی - : ﴿قل انما انا بشر مثلکم یوحى الیّ﴾<sup>۳</sup> و قوله - تعالی - : ﴿و لا تجعل مع الله الهاً آخر﴾<sup>۴</sup> که دالّ است بر آن که قدرت حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - مثل سایر ناس بر معصیت و شرک بوده.

### مسألة ثالثة

در این است که امام واجب است که افضل از غیرش باشد

قال: و قبح تقدیم المفضول على الفاضل معلوم، و لا ترجیح للمساوی.<sup>۵</sup>  
یعنی امام واجب است که افضل از رعیت باشد از جهت آن که ترجیح در مساوی محال است عقلاً، و ترجیح مفضول بر فاضل

۱. کشف المراد / ۳۶۵

۲. الف : - بر

۴. اسراء / ۲۲

۳. کهف / ۱۱۰

۵. کشف المراد / ۳۶۶: علی الفاضل

محال و قبیح<sup>۱</sup> است عقلاً، و این ظاهر است و نقلاً به قول خدای - تعالی -: ﴿امن یمدی الی الحقّ احقّ ان یتبع امن لایهدی الاّ ان یمدی فمالکم کیف تحکمون﴾<sup>۲</sup> و داخل این حکم می شود لزوم بودن امام افضل در علم و دین و کرم و شجاعت و جمیع فضایل نفسانیّه و بدنیّه. ۴

### مسألة چهارم

#### در وجوب نصّ بر امام است

۸ قال: والعصمة تقتضى [ب - ۲۸۹] النصّ و سیره - علیه السلام - علیه.<sup>۳</sup>

رفته اند امامیّه - خاصّه - به این که امام واجب است به نصّ، معین باشد از جانب خدا و رسول. و عباسیّه گفته اند که به نصّ است یا به ارث. و زیدیّه گفته اند: به نصّ، یا به دعوت است به نفس خود. و باقی مسلمین گفته اند به نصّ یا اختیار اهل حلّ و عقد است. ۱۲

و دلیل بر آنچه شیعه گفته اند که به نصّ است دو وجه است:

اول: آن که واجب است که امام معصوم باشد و عصمت امر خفیست که آن را به غیر خدا نمی داند کسی، پس واجب است که نصب از جانب الله باشد. ۱۶

ثانی: آن که نبی اشفق بر ناس<sup>۴</sup> از پدر است به مردم؛ چون می توان گفت که او ارشاد کرد مردم را به امور کثیره غیر اموری که به خلیفه بعد

۲. یونس / ۳۵

۱. م، الف: اقبح

۳. کشف المراد / ۳۶۶: - علیه

۴. کذا. کشف المراد: ان النبى (ص) كان أشفق على الناس من الوالد على ولده.

از او منسوب باشد از اشفاق وقایع و مندوبات،<sup>۱</sup> و جمیع را به مردم القا فرمود حتی آن که مثل اموری که متعلق به قضای حاجت باشد و غیر آن، و هرگاه از مدینه یک روز یا دو روز سفر می نمود خلیفه در امر مسلمین در آنجا معین می نمود، پس چگونه متصور است که در<sup>۴</sup> این نحو امر عظیمی که امامت است تعیین خلیفه بعد از خود ننماید و حال آن که این طریقه و رسم آن حضرت - علیه السلام - بوده؟ و این دلیل برهان لمّیست بر این مطلب.

پس دعوی اجماع که اهل سنت در امامت ابوبکر می نمایند باطل<sup>۸</sup> است با وجود آن که اجماع متحقق / \* الف / ۲۱۶ / نشده به جهت آن که عباس و سایر بنی هاشم و سعد بن عبادة قبیلۀ او تمام و جمعی از صحابه داخل نبودند در این اجماع، چنانچه عامّه و خاصّه در کتب خود نقل نموده اند. و موافق آن حدیث که «ارض بدون امام<sup>۱۲</sup> نمی باشد»<sup>۲</sup> پس قبل از اجماع خالی بوده از امام، ایضاً مفید این است که به نصّ بدون اجماع باید امامی باشد پس اجماع باطل است. و حدیث آن که امت بر خطا اجماع نمی کنند بر فرض تحقق اجماع است و عامّه در کتب اصول خود چندین خلاف در این مسأله نقل<sup>۱۶</sup> [الف - ۲۹۰] نموده اند:

اوّل: آن که اجماع ممکن است در امری یا نه؟  
دویم: آن که بر فرض امکان در امری هرگز متحقق شده یا نه؟

۱. کذا. کشف المراد: حتی انه (ع) ارشدهم الی اشد لانسبة لها الی الخلیفة بعده کما ارشدهم فی قضاء الحاجة الی امور كثيرة مندوبة و غيرها من الوقایع.

۲. «الارض لاتخلو من حجة» اصول کافی، ج ۱/ ۳۳۰

سیم: آن که اگر محقق شد آیا دلیل می شود بر حقیقت آن امر یا نه؟

چهارم: آن که بر فرض دلیل بودنش شرط است نبوتش به تواتر یا نه؟ ۴

پنجم: آن که این جماعت تمام تا مردن به این رأی باید بمانند یا نه؟

ششم: آن که اجماع به تنهایی حجّت است، یا مستندی باید سوای اجماع<sup>۱</sup>؟ ۸

و قایلین به مستند قیاس کرده اند ریاست دین و دنیا را به نماز جماعت ابوبکر که آن به وجوه شتی باطل است؛ پس اثبات امامت ابوبکر موقوف بر اثبات جمیع این مراتب خواهد بود بنابر مذهب ایشان. و آنها که به ثبوت این امور مسطوره قائل نیستند از علمای ایشان چه گونه به این دلیل استدلال می توانند نمود. ۱۲

و اگر گویند که: این حرف بر علمای شیعه نیز وارد است به جهت آن که ایشان اجماعی که در آن معصوم داخل باشد حجّت می دانند و الاّ فلا، هر چند صد هزار کس باشند که خطای ایشان ممکن است و اگر در دو نفر امام داخل باشد حجّت می دانند، و این معنی در زمان ائمّه و قریب به آن ممکن بوده است. ۱۶

جواب گفته می شود که این نحو اجماع هرگاه ثابت شود نزد ما مقبول است و الحال با حضور قائم اهل بیت - علیهم السّلام - نیز ممکن ۲۰

است موافق اجماع شیعه.

### مسأله خامسه

در این است که امام بعد از نبی - صلی الله علیه و آله -

بلافصل علی بن ابی طالب است، علیه السلام

قال: و هما مختصان بعلی، علیه السلام.<sup>۱</sup>

یعنی: عصمت و نص ثابت شد که مختص به علی - علیه السلام -

است، به جهت آن که امت قائل به این دو امرند که مذکور شد که

بعضی عصمت و نص را شرط نمی دانند و بعضی شرط می دانند. و

چون مبین شد بطلان قول اوّل که عدم عصمت و نص باشد، پس

منحصر شد قول حقّ در کلام ثانی؛ و هر کس به ثانی قائل است

حضرت علی بن ابی طالب را امام و خلیفه [ب - ۲۹۰] بلافصل می داند.

و صریح جهت این مطلب است آنچه علامه حلی - رحمه الله - در

کتاب منهاج الکرامه و جدّ داعی میرسید احمد - قدس سرّه - در کتاب

لطایف غیبی<sup>۲</sup> و جمعی از علما نقل نموده اند در آیه شریفه که در باب

حضرت ابراهیم - علیه السلام - شرف نزول یافت که: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ

لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾<sup>۳</sup> که در این آیه حضرت حقّ - سبحانه و

تعالی - حکم به امامت حضرت ابراهیم - علیه السلام - نسبت به

مردمان نمود، و او استدعاء امامت جهت جمیع ذرّیه خود کرد.

خدای - تعالی - فرمود که: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>۴</sup>، یعنی عهد امامت

۱. کشف المراد / ۳۶۷

۲. لطائف غیبیه / ۶۵۲

۳. بقره / ۱۲۴

۴. بقره / ۱۲۴

من به ظالمین نمی‌رسد و کافر ظالم است، چنانچه در آیه واقع شده ﴿الکافرون هم الظالمون﴾<sup>۱</sup> و شک نیست که این... ثلاث تا ظهور حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - عبادت اصنام می‌نمودند.

و روایت نموده فقیه ابن مغازلی شافعی از عبدالله بن مسعود که:

۴

«قال قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - انتهیت الدّعوة الیّ و الی علی لم یسجد احدنا لصنم قطّ، فاتخذنی نبیّاً و اتّخذ علیّاً ولیّاً».<sup>۲</sup> و این نصّ است در امامت حضرت امیر - علیه السلام - که حضرت رسول -

صلی الله علیه و آله - فرموده که منحصر است امامت به دعوت<sup>۳</sup> حضرت ابراهیم - علیه السلام - به من و علی که سجده بت هرگز ننموده‌ایم، پس مرا نبوّت و او را امامت دادند.

۸

و از این حدیث که شافعی مذکور خود نقل نموده صریح است که بت پرستی مطلقاً مانع امامت است. و توبه نمودن فایده ندارد و نفی اسم ظالم از او نمی‌شود که سجده بت نموده هر چند توبه نموده باشد. و این... ثلاث قابل خلافت نمی‌توانند بود؛ چون لفظ قطّ که به معنی هرگز و اصلاً است دالّ است که توبه و اسلام بعد فایده ندارد در قابلیت امامت<sup>۴</sup>.

۱۲

و آیه تطهیر که در شأن ائمّه معصومین - علیهم السلام - شرف نزول یافته و ابن اثیر - که از علمای اهل سنت است - در نهاییه در باب

۱. بقره / ۲۵۴

۲. بنگرید: احقاق الحق، ج ۸۹/۴، ۲۹۷-۲۹۸ و ج ۱۴/۱۴۹

۳. م، الف: مدعوه  
۴. م، الف: - چون لفظ... امامت

رجس گفته: «و قد يعتبر به عن الحرام و الفعل القبيح»<sup>۱</sup> و فعل قبیح اگر صغیره هم باشد ظلم است و به ظالم این عهد نمی‌رسد، و امر الهی و اراده او ﴿کن فیکون﴾<sup>۲</sup> است و شامل جمیع اهل بیت است آیه تطهیر و نازل شده پیش از بلوغ حسنین - علیهما السلام - و احسنیت ابوهما که به منزله نفس رسول - صلی الله علیه و آله - به نصّ و روایت ثابت است و عدم عصمت خلفای ثلاثه، معلوم است، پس مدّعا ثابت است به این تقریر. و عدم بلو[غ] حسنین و عدم تولّد سایر ائمه - علیهم السلام - نکته ایراد ﴿انما یرید الله﴾<sup>۳</sup> به فعل مضارع می‌تواند شد.<sup>۴</sup>

قال: / \*ب/ ۲۱۶/ و للنّصّ الجلی فی قوله - علیه السّلام - سلّموا علیه بامرة المؤمنین، و انت الخلیفة بعدی، و غیرهما.<sup>۵</sup>

«امرة» به کسر همزه و سکون میم امارت است - یعنی امیر بودن<sup>۶</sup>

- و از امر الرّجل است یعنی گشت امیر.

این دلیل دویم است بر این که امام، حضرت امیرالمؤمنین [الف - ۲۹۱] - علیه السّلام - است و به این نصّ جلی متواتر از طریقین در مواضع متعدّد حکم امامت آن حضرت - علیه السّلام - ظاهر است، یعنی: حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - فرمود که سلام به حضرت امیر - علیه السّلام - بکنید به امارت مؤمنین، یعنی بگویید به

۱. النهایة ج ۲/ ۲۰۰: و قد یعتبر

۳. احزاب / ۳۳

۲. یس / ۸۲

۴. ن، الف: - و آیه تطهیر ... شد.

۶. م، الف: - یعنی امیر بودن

۵. کشف المراد / ۳۶۷

او که: «السَّلام علیک یا امیرالمؤمنین»<sup>۱</sup> و مسلّم<sup>۲</sup> دارید به حضرت امیر - یعنی علی بن ابی طالب - علیه السَّلام - امارت مؤمنین را.

و حدیث ثانی: آن است که خطاب به آن حضرت نمود که تو خلیفه بعد از من [هستی]<sup>۳</sup> و به غیر این در نص صریح از رسول الله -

صلی الله علیه و آله - در مواضع کثیره به تواتر امت از امامیه و غیرهم نقل شده که چون نازل شد آیه ﴿و انذر عشیرتک الاقربین﴾<sup>۴</sup> امر نمود

حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله - به علی بن ابی طالب که طعامی حاضر نماید و جمع نمود آن سرور بنی عبدالمطلب را و

فرمود: کدام یک از شما وزیر و معین من می شود که بوده باشد برادر من و خلیفه من بعد از من و وصی من؟ پس علی بن ابی طالب -

علیه السَّلام - فرمود که من با تو بیعت می کنم و وزیر تو می شوم، آن سرور را اشاره فرمود که این - یعنی حضرت امیر، علیه السَّلام برادر و

وصی و خلیفه و وارث من است بعد از من، پس بشنوید از او، و اطاعت آنچه او گوید بکنید.<sup>۵</sup>

و به قول آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که فرمود: «تو برادر منی و وصی منی و خلیفه منی بعد از من و اداء و حکم کننده دین و

۱. «سَلِّمُوا عَلَی عَلِیٍّ بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ» ← اثبات الهداة ج ۲/۲۷۸ و احقاق الحق ج ۴/۲۸۸

۲. کذا. مسلّم: تسلیم شده، واگذارده شده

۳. «هو خلیفتی من بعدی» ← احقاق الحق ج ۵/۴۲، ج ۲۰/۳۳۸ - ۳۴۰ و کشف الغة ج

۱/۱۵۷ ۴. شعراء / ۲۱۴

۵. «فانت اخی و وصی و وارثی و خلیفتی من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه» ← مسند

حنبل، ج ۱/۱۵۹ - شواهد التنزیل ج ۱/۴۲۰ - کفاية الطالب / ۲۰۵-۲۰۷ - و الغدير ج ۲/

۲۷۹ - ۲۸۵

ملت منی»<sup>۱</sup> صریحاً امامت علی بن ابی طالب - علیه السلام - ثابت می شود.

- و نیز چون امر به مؤاخات در میان صحابه فرمود و وانگذاشت در مؤاخات مگر علی بن ابی طالب - علیه السلام - را، گفت آن حضرت: یا رسول الله! مؤاخات ما بین صحابه فرمودی به غیر از من که تنها ماندم، پس آن سرور فرمود: «آیا راضی نیستی که برادر من باشی و خلیفه من بعد از من تو باشی»<sup>۲</sup> و مؤاخات میان خود و او فرمود.
- و باز چون آن سرور تقدّم فرمود [ب - ۲۹۱] مر حضرت امیر را به سوی اصحاب به این نحو که فرمود: «تسلیم و سلام / \*الف / ۲۱۷ / کنید بر علی به امارت مؤمنین» چنانچه گذشت.
- و گفت در شأن آن حضرت که تو سیدی و امام متّقین و پیش رو [ی] جبهه و دست و پا [ی] منوران با میمنتی»<sup>۳</sup>.
- و به آنچه گفت در حقّ او که «این ولیّ هر مؤمن و مؤمنه است»<sup>۴</sup> حقیقت حضرت امیر در امامت ثابت است صریحاً و نصوص در این مطالب موافق و مخالف بسیار نقل نموده اند.
- و علامه - رحمه الله تعالى - در شرح خود گفته که: مجموعش به

۱. «یا علی انت اخي و وصیّی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی» ← کشف الغمّة ج ۱۵۷/۱ و احقاق الحق ج ۱۹۲/۴، ۳۳۹، ج ۵۸۱/۶، ج ۲۴۳/۱۵، ج ۷۶/۱۷ و ج ۵۹۹/۲۱.

۲. «اما ترضی یا علی أن اکون اخاک»، ← مستدرک الصحیحین ج ۱۴/۳، ریاض النضرة ج ۱۶۷/۲ و کنز العمال ج ۱۵۳/۶.

۳. بسنجید با احقاق الحق ج ۴ / ۱۱ - ۲۴، ج ۵ / ۶۹، ج ۱۵ / ۱۴ - ۲۵ و ...

۴. «انت ولیّ کلّ مؤمن و مؤمنه» ← احقاق الحق ج ۴ / ۷۹ و ج ۵ / ۳۵.

حدّ تواتر رسیده، مثل آنچه روایت نموده جابر بن عبدالله انصاری چنان که در شرح تجرید حاج محمود وارد است: «رواه جابر بن عبدالله الانصاری قال: قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - عليّ بن ابي طالب اقدم امتي سلماً، و اكثرهم علماً، و اصحّهم ديناً، و افضلهم يقيناً، و احلمهم حلماً، و اسمحهم كفاً، و اشجعهم قلباً، و هو الامام و الخليفة بعدى»<sup>۱</sup>. یعنی حضرت رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - فرمود: عليّ بن ابي طالب - عليه السلام - اقدم امت من است به حسب اسلام، و اكثر ايشان است در علم، و اصحّ ايشان است در دين، و افضل ايشان است در يقين، و حاکمتر<sup>۲</sup> - يا حلم دارتر - ايشان است در حکم يا حلم واقعي نفس الامری بدون اغراض دنيوی، و صاحب سخاوت تر و همّت دارتر ايشان است در ید. و شجاعتر ايشان است در قلب، و او امام و خلیفه است بعد از من. و مثل حدیث غدیر خم که من بعد مذکور خواهد شد.

و اهل سنت در مقابل این نصوص از عناد سخن‌های بی صورت دارند، از آن جمله این است که امر خلافت حضرت امیر - عليه السلام - به محضر ناس که معین باشد به او متواتر نیست، پس بنابراین باعث حجّت نمی‌شود، و اگر به محضر چینی متحقّق شده بود محلّ این خلاف نمی‌بود، و مثل سایر متواترات می‌شد، و عدم لازم، مستلزم عدم ملزوم است. [الف - ۲۹۲]

و گفته‌اند مخالفین نیز که نصّ رسول - صَلَّى الله عليه و آله - بر

۱. بنگرید: احقاق الحق، ج ۴/۲۳۴ و ج ۱۵/۴۱۰

۲. مصنّف لفظ «حلم» و اسم تفضیل آن را «حکم» قراءت نموده که اصحّ است

خلافت شخصی موافق حدیث امر عظیمیست [که] اگر محقق بود  
بایست این نحو تواتر به هم رساند که مخالفی نداشته باشد، و حدیث  
غدیر خم هرگاه در حضور جمعی کثیر به این نحو مذکور می شد  
بایست این جمع به این نحو به مردم نقل نمایند که محلّ شک نباشد. ۴  
جواب به چندین وجه است:

- اول: آن که اگر همه امور متواتره به این نحو باید باشد - که نزد هیچ  
کس شک و محلّ خلاف نباشد مثل کعبه قبله / \*ب/ ۲۱۷/ بودن، و  
صوم شهر رمضان غیر<sup>۱</sup> شوال بودن - پس بایست علم به عدم نصّ آن  
حضرت بر امامت نیز مثل علم به عدم نصّ وجوب صوم شهر شوال و  
عدم نصّ قبله بودن کوه ابوقبیس متواتر باشد، و عدم لازم مستلزم  
عدم ملزوم است، خلاصه جواب آن که این کلام حقّ است تحقیقش  
در بعضی از متواترات، لیکن این تواتر در همه متواترات لازم نیست. ۱۲
- دویم: آن که اگر<sup>۲</sup> عظیم تحقیقش در حضور جمعی موجب این  
نحو تواتر می شد؛ انشقاق قمر و سایر معجزات مرویه از آن سرور  
مثل اشباع خلق کثیر از طعام قلیل در یوم الدار که تعیین خلافت  
حضرت امیر - علیه السلام - شد، و منفجر شدن آب از میان اصابع  
مبارکه حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - و حرکت شجر از  
موضع خود که امور عظیمه اند بایست این نحو شیوع داشته باشد نزد  
منکرین امر نبوت و بایست مخالفی در این معنی نیز نباشد.
- و جزم است که حضرت عیسی - علیه السلام - به خدایی خود ۲۰

قائل نبود، مردم حق را مخفی داشتند و آنچه او قائل بود کتمان نمودند و اهل کتاب بدون دلیل از راه<sup>۱</sup> معانده و مقاتله،<sup>۲</sup> با نص صریح نیز کتمان انبیای بعد نمودند از راه تعصب باطل خصوصاً هرگاه اهل عناد کتمان نموده باشند امامت آن حضرت را - علیه السلام - به حسب حسد و عداوت که قتل اقارب ایشان به دست آن حضرت - علیه السلام - شد یقین که حق ظاهر نمی گردد.

و ایضاً به سبب دخول [ب - ۲۹۲] شبهه بر جمعی بنابر حدیث: «الائمه من قریش» که به آن ابی بکر متمسک شد که تصور نسخ<sup>۳</sup> نصوص سابقه نمودند به این عام، و موجب شک نص خاص به حضرت امیر - علیه السلام - شد.

و شیخ طبری در کتاب کامل بهایی در فصل این که بنی امیه از قریش نیستند، بلکه امیه غلام رومی - که فرنگی را چنین می گفتند در اصطلاح ایشان - بوده از عبدالشمس، لیک چون زیرک بود عبدالشمس وی را آزاد کرد و به فرزندی قبول کرد و از وی فرزندان وجود آمد، مبین نموده که عثمان از قریش نبود مثل معاویه<sup>۴</sup>.

و اکثر علما بر آنند که شجره خبیثه که در قرآن<sup>۵</sup> واقع شده بنی امیه اند لیکن کتمان می نمودند ایشان این را و به قریش خود را منسوب می کردند. و ایضاً کتمان حق صریح مردم بسیار نموده اند، چنانچه در قرآن واقع است ﴿يعرفونه﴾<sup>۶</sup> كما يعرفون أبناءهم و أن فريقاً منهم

۱. ن، الف - : دلیل از راه

۲. در «م» مقابله هم نیز خوانده می شود.

۳. م: تصور

۴. کامل بهایی / ۲۶۹

۵. ابراهیم / ۲۶

۶. م، الف: يعرفون

ليکتمون الحق و هم يعلمون»<sup>۱</sup> و امثال اين که حق را پوشيدند با علم به آن بسيار است.

و جمعی از قوم موسی - عليه السلام - که گوساله پرست شدند و عالم بودند که گوساله خدا نمی تواند بود، زیاد از مردمی بودند که در ۴ مدینه حاضر بودند و مع هذا کتمان حق نمودند و به عجل و سامری قائل شدند.

و معاویه و عمرو عاص - عليهما اللّعة - با علم به فضایل ۸ / \*الف/ ۲۱۸ / حضرت امیر - عليه السلام - و سماع قول رسول - صلی الله عليه و آله - که: «يا علي حربک حربی و سلمک سلمی»<sup>۲</sup> و سماع قول آن حضرت - صلی الله عليه و آله - ايضاً: «اللّهم و ال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله»<sup>۳</sup> و ايضاً قول حضرت - صلی الله عليه و آله - «على مع الحق و الحق مع على يدور ۱۲ معه حیثما دار»<sup>۴</sup> محاربه و عناد نمودند و انصار حتّی طلب امامت نمودند با وجود حدیث «الائمة من قریش»<sup>۵</sup>، پس عدم انتشار این نصوص صحیحہ صریحه به امامت آن حضرت به این اسباب بود.

۱. م، الف : يعرفون

۲. احقاق الحق ج ۶ / ۴۴۰، ج ۷ / ۲۹۶ و ج ۱۳ / ۷۰

۳. مناقب، ابن مغازلی / ۱۶، عمدة / ۱۰۴ و كشف الغمة ج ۱ / ۴۹

۴. تاریخ بغداد / ج ۱۴ / ۳۲۱، فوائد السمطين / ج ۱ / ۱۷۷، الغدير ج ۳ / ۱۷۷، منتخب كنز العمال / ج ۵ / ۳۰، سبيل النجاة فی تنمة المراجعات / ۱۷۰ احقاق الحق / ج ۵ / ۲۸، ج ۱۶ / ۳۸۴،

اثبات الهداة ج ۲ / ۲۲ و بحار الانوار ج ۳۸ / ۲۸

۵. بسنجيد با: احقاق الحق ج ۱۳ / ۱، ج ۱۹ / ۶۲۸، مصاييح السنة ج ۴ / ۱۳۷ و شرح

تقدمة تقويم الايمان / ۴۷-۵۱

و اگر کسی گوید که به چه سبب حضرت امیر - علیه السلام - منازعه با غاصبین خلافت و هر که به ناحق خلیفه بود فرمود، چنانچه با طلحه و زبیر و عایشه و معاویه مجادله نمودند به نحوی که حرب جمل [الف - ۲۹۳] و صفین از آن نشان می دهد. ۴

جواب گفته می شود که در بعضی روایات واقع شده که جمعی این معنی را تشکیک می نمودند در زمان حضرت امیر - علیه السلام - آن حضرت چون استماع این شبهه نمودند بیرون آمدند از منزل مرتدیاً<sup>۱</sup> و امر به اجتماع ناس فرمودند، و<sup>۲</sup> بعد از جمعیت اصحاب و خطبه و حمد و ثنا فرمودند قائماً که: «یا معشر الناس بلغنی أنّ قوماً قالوا: ما باله لم ینازع ابابکر و عمر و عثمان کما نازع طلحة و الزبیر و عایشة و أنّ لی فی سبعة انبیاء أسوة، فأولهم: نوح - علیه السلام - قال الله - سبحانه و تعالی - مخبراً عنه. ﴿[فدعا] ربّه ۳ انّی مغلوب فانتصر﴾<sup>۴</sup> فان قلت: ما کان مغلوباً فقد کذبتُم القرآن، و ان کان کذلک فعلیّ اعذر»<sup>۵</sup> تا تمام هفت آیه که در شأن هفت پیغمبر نازل شده که ایشان با قوم خود مجادله ننموده و بطریق تقیّه سر می نموده اند و خاتم آن انبیا (حضرت خاتم الانبیا) بود که به اتفاق خصم به اتفاق ابوبکر به اتفاق به غار گریختند، و تمام این حدیث در موضع خود مسنداً وارد است. ۸ ۱۲ ۱۶

قال: و لقوله تعالی: ﴿انّما ولیکم الله و رسوله و الّذین آمنوا

۱. مرتدی: رداء پوشیده

۲. کذا

۳. نسخه ها: ربّ

۴. قمر / ۱۰

۵. بسنجید با بحار الانوار ج ۳۰۸/۲۸

الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ<sup>۱</sup> وَاِنَّمَا  
اجْتَمَعَتِ الْاَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ، - عَلَيْهِ السَّلَام<sup>۲</sup>.

این دلیل دیگر است بر امامت علی - علیه السلام - یعنی نیست  
صاحب اختیار و اولی به امور شما مگر خدا و رسول او و آنها که  
ایمان آورده‌اند، یعنی آنها که بر پا می‌دارند / \*ب/ ۲۱۸ / نماز را و  
می‌دهند زکات را در حالتی که در رکوعند، و استدلال به این آیه  
موقوف است بر چندین مقدمه:

۸ یکی: آن که لفظ «انما» از برای حصر به آن حضرت - علیه السلام -  
است، و دلالت می‌کند بر این منقول و معقول به اجماع اهل عریّت. اما  
معقول: از جهت آن که لفظ انّ از برای اثبات است و ما از برای نفی  
است قبل از ترکیب، پس چنین خواهد بود بعد از ترکیب. و نیز از  
جهت عمل به استصحاب و اجماع بر بقاء این دلالت، پس معنی  
۱۲ [ب - ۲۹۳] چنین می‌شود که این است و غیر این نیست که چنین باید  
باشد حکم، یعنی انحصار ولایت باید به ایشان باشد که در آیه  
مذکوره‌اند نه غیر ایشان.

۱۶ مقدمه دوم: آن که «ولی» به معنی اولی به تصرف است به دلیل  
نقل اهل لغت و استعمال ایشان که گفته‌اند: «السُّلْطَانُ وَلِيٌّ مَنْ لَا وَلِيَّ  
لَهُ» و أَيْضاً «وَلِيٌّ دَمٌ» و «وَلِيٌّ نِكَاحِ امْرَأَةٍ» می‌گویند و مقصود اولی به  
تصرف است.

۱. مائده / ۵۵

۲. کشف المراد / ۳۶۸.

۳. ر. ک: شواهد التنزیل ج ۱/ ۱۶۱-۱۸۴؛ احقاق الحق ج ۲/ ۳۹۹، ج ۲/ ۱۴ و ج ۲/ ۲۰؛ عمدة

/ ۱۱۹ و کنز العمال ج ۶/ ۳۹۱.

- و ثالث: آن که مراد از «ولی» در این آیه بعض مؤمنین است از جهت آن که موصوف به اوصافیهست که مختص بعض مؤمنین است، و الاّ پس اگر عام باشد ولی و متولی علیه در این صورت متحد می شود و همه مؤمنین با هم چنین خواهند بود، و هرگاه این مقدمات معلوم شد پس مراد به این آیه علی - علیه السلام - است از جهت آن که چون<sup>۱</sup> اجماع نموده اند بر<sup>۲</sup> تخصیص آیه به بعض مؤمنین، و<sup>۳</sup> کسی را<sup>۴</sup> شک نیست که حکم مختص علی - علیه السلام - است؛ زیرا که خاتمه آیه که رکوع است از احوال آن حضرت - علیه السلام - بوده و خلاف در این نیست، چنانچه خاصه و عامّه از سُدّی و مجاهد و حسن بصری و اعمش و عتبه بن ابی حکیم و غالب بن عبداللّه و قیس بن الرّبیع و عبایه<sup>۵</sup> بن ربیع و ابن عبّاس نقل نموده اند.<sup>۶</sup> و در جامع الاصول از صحیح نسائی<sup>۷</sup> وارد شده که آیه در باب حضرت امیر - علیه السلام - است و در تفسیر ثعلبی<sup>۸</sup> نیز ایراد شده که آیه در شأن آن حضرت - علیه السلام - نزول یافته.
- و اگر گویند: آیه لفظ جمع دارد چگونه مخصوص یک کس می تواند بود؟

جواب آن است که: در عرف عرب اطلاق جمع بر واحد شایع

۱. م، الف: - چون

۲. م، الف: بنابر

۳. ن: - و

۴. م، الف: - کسی را

۵. م: عتابه

۶. شواهد التنزیل / ۱۶۱-۱۶۵

۷. رکه: فضائل الخمسة ج ۳۶۵/۱ به نقل از خصائص نسائی.

۸. چاپ نشده، بنگرید: تذکرة الخواص / ۱۸ به نقل از ثعلبی.

- است به اعتبار تعظیم و در احادیث طرق شیعه وارد شده که جمیع ائمه قریب به امامت به این فضیلت فایز می شود و صاحب کشف گفته که مراد به این آیه هر چند آن حضرت است اما لفظ جمع جهت آن است که دیگران نیز متابعت او در این امر / \* الف / ۲۱۹ / بکنند. ۴
- و ولایت را چنانچه به معنی عام مذکور شد که حمل نمی شود به معنی تصرف نیز در این آیه [الف - ۲۹۴] حمل نمی توان نمود و الا امری نخواهد بود که تخصیص به خدا و رسول و امام داشته باشد، بلکه همه مؤمنین ناصر هم اند از جهت قول خدای - تعالی - ﴿المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض﴾<sup>۱</sup> و در بودن حضرت امیر - علیه السلام - داخل آیه خلاف نشده، بلکه آنچه خلاف نموده اند بعضی، در این باب بوده که غیر آن حضرت را نیز شامل است یا نه؟ پس اجماع در ولایت حضرت امیر - علیه السلام - هست - بلا خلاف، به خلاف غیرش. ۱۲
- و در کتاب کامل بهائی در فصل آیات داله بر وجوب لعن معاویه ایراد نموده که: «صاحب کشف<sup>۲</sup> می گوید که ابوذر گفت نماز می کردم از پس رسول، سایلی برخاست و سؤال کرد کسی چیزی به وی نداد، دست برداشت و گفت: أشهد انی سألت فی مسجد رسول الله فلم یعطنی احد شیئاً. علی - علیه السلام - در رکوع بود اشارت کرد به خنصر خویش و در دست راست علی انگشتری بود، سایل انگشتری از دست وی بیرون کشید رسول - صلی الله علیه و آله - چون از نماز فارغ شد سر سوی آسمان کرد و گفت: «اللهم انّ اخي موسى سألک

فاعطيت سؤله<sup>۱</sup> و قرأ ﴿ربّ اشرح لی صدری﴾ الى قوله ﴿سنشدّ عضدک باخیک﴾<sup>۲</sup> پس گفت اللهم و انا محمد صفيک ربّ اشرح لی صدری و اجعل لی وزیرا من اهلی علیاً اخی اشدد به ازری» [.....] دعای رسول - صلی الله علیه و آله - تمام نشده بود که آیه ﴿انما ولیکم الله﴾<sup>۳</sup> نازل شد»<sup>۴</sup>.

و بعد از این ایراد نموده در آن کتاب که صدر الائمّه که از علماء اهل سنت است از سلمان از حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - حدیث لزوم اطاعت حضرت امیر - علیه السلام - را نقل نموده با سایر مراتب، و گفته که قاضی القضاة در کتاب محیط آورده که خلافت علی - علیه السلام - ثابت تر است و مؤکدتر است از شیخین؛ زیرا که خلافت وی هم به نصّ است و هم به اختیار و حی از دیگران به اختیار تنها است.<sup>۵</sup> و اما فضایل وی در آخر سورة ﴿هل اتی﴾<sup>۶</sup> [ب - ۲۹۴] مبنیست بر آن، و از اهل سنت بعد از این بیان حدیث غدیر خم را مفصلاً نقل نموده<sup>۸</sup>.

قال: و لحدیث الغدير المتواتر. ۱۶

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر - علیه السلام - و تقریرش این است که نبی - صلی الله علیه و آله - گفت - در غدیر خم

۱. م: سؤله

۲. قصص / ۳۵

۳. مائده / ۵۵

۴. کامل بهایی ج ۲ / ۲۰۷

۵. م، الف: - است

۶. ن: - اما

۷. انسان / ۱

۸. بنگرید: شواهد التنزیل ج ۲ / ۲۹۸۰

- بعد از رجوع از حجّة الوداع - ای معاشر مسلمین! آیا نیستم من اولیٰ به شما از أنفس شما؟ گفتند: بلی! آن حضرت فرمود: کسی که من بوده‌ام مولا و صاحب اختیار او، پس علی مولا ی او است، خداوند دوست باش با کسی که با او دوست باشد، و دشمن باش با کسی که با او دشمن باشد. و ناصر باش با کسی که ناصر او باشد. و خوار گردان هر که او را خوار نماید! <sup>۱</sup> و همه مسلمین نقل این حدیث را به عنوان تواتر نقل نموده‌اند؛ لیکن مسلمین اختلاف نموده‌اند در دلالت کردن آن بر امامت، و حضرت امیر - علیه السّلام - در معامله شوری این حدیث را نقل نمود، و هیچ کس در مقام انکار او بیرون نیامد. <sup>۲</sup>
- و وجه استدلال به این نحو است که مراد از مولى اولی به تصرف باید باشد به قرینه «الست اولی بکم من انفسکم» چنانچه ظاهر است، و به غیر این معنی صاحب بصیرت چیزی نفهمیده است از لفظ اولی <sup>۱۲</sup> در این مقام. و از علمای عامّه ابن عبدالبرّ در کتاب استیعاب <sup>۳</sup> گفته که بریده و ابوهریره و جابر و برّاء بن عازب و زید بن ارقم نقل نموده‌اند این حدیث را، و گفته است او که عمر با حضرت امیر - علیه السّلام - ملاقات کرد بعد از تبلیغ این معنی و گفت «گوارا باد تو را این منزلت، صبح کرد [ی] و شام کردی مولا ی من و مولا ی هر مؤمن و مؤمنه» <sup>۴</sup>.

۱. «من كنت مولا فعلى مولا، اللهم و آل من وalah و عاد من عاداه و اخذل من خذله و انصر من نصره» مصادر ذیل صحیفة الامام الرضا / ۱۷۲ - ۲۲۴ و فضایل الخمسة ج ۲ /

۳۸۶-۳۴۹

۲. بنگرید: مناقب ابن مغازلی / ۱۱۴ و کنز العمال ج ۳۹۷/۶

۳. استیعاب، ج ۲/۴۷۳

۴. «هنیئاً یا ابن أبی طالب اصحبت و امسیت مولى كل مؤمن و مؤمنه» مسند احمد، ج

و حافظ ابونعیم در کتاب ما نزل من القرآن فی علی<sup>۱</sup> از اعمش از عطیه روایت نموده که نازل شد به رسول خدا در شأن / \*ب/ ۲۱۹ / علی ﴿یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک﴾<sup>۲</sup> تا آخر که در باب تبلیغ این معنی مسطور است. و ثعلبی نیز در تفسیرش از مناقب خوارزمی<sup>۳</sup> و او از عبدالرحمن بن ابی لیلی و او از پدرش نقل غدیر خم را نموده است.

و ایضاً در مسند [الف - ۲۹۵] ابن حنبل و کتاب حافظ ابونعیم نقل شده که حضرت امیر - علیه السلام - در رحبه کوفه مردم را جمع نموده و به خدا قسم داد که هر که مقدمه غدیر را از رسول خدا - صلی الله علیه و آله - شنیده باشد بگوید، سی نفر از صحابه تا «عاد من عاداه» شهادت دادند.<sup>۴</sup> و در مسند<sup>۵</sup> با سندهای بسیار از جماعت کثیری از صحابه این مضامین نقل شده.

و ثعلبی روایت کرده که: از سفیان بن عیینه پرسیدم که آیه ﴿سأل سائل به عذاب واقع للکافرین لیس له دافع من الله ذی المعارج﴾<sup>۶</sup> در باب که نازل شده؟ گفت: از حضرت امام جعفر - علیه السلام - شنیدم که از

→ ۲۸۱/۴ و «بخ بخ لک یابن ابیطالب اصبحت مولای و مولی کل مسلم» تاریخ بغداد ج

۲۹۰/۸ و فضائل الخمسه ج ۱/ ۳۸۴-۳۸۶

۱. این کتاب یافت نشده است؛ ولی بنگرید: النور المشتعل / ۸۶

۲. مائده / ۶۷

۳. بسنجید با النور الشتل / ۸۸ به نقل از ثعلبی

۴. ن: دارند

۵. مسند احمد ج ۴ / ۸۸، ۱۱۸-۱۱۹؛ کنز العمال ج ۶/ ۴۰۷ و حلیه الاولیاء ج ۵/ ۲۶

۶. معارج / ۱-۳

پدرانش نقل می‌کرد که چون تبلیغ امامت حضرت امیر - علیه السلام - متحقق شد حارث بن نعمان فهری نزد رسول الله - صلی الله علیه و آله - آمد و گفت: آنچه گفתי اطاعت نمودیم، تو راضی نشدی تا آن که پسر عم خود را به امامت تفضیل دادی، این از جانب خداست یا از جانب تو؟! حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - سوگند یاد نمود که از جانب خدا است. پس روانه شد حارث بر احلّه خود و گفت: اگر آنچه او می‌گوید از جانب حق است سنگی از آسمان بر ما بباران یا بیاور به ما عذابی دردناک، فی الفور سنگی از آسمان بر سرش آمد که از مقعدش بیرون رفت و او را کشت؛<sup>۱</sup> پس آیه در این باب نازل شد. و معنی آیه آن است که: سؤال کرده سؤال کننده عذابی را که واقع است از برای کافران و آن را دفع کننده نیست از جانب خداوندی که صاحب معارج است.<sup>۲</sup>

۱۲

و سیوطی در درمثور از ابن مردویه و ابن عساکر روایت کرده است از ابوسعید خدری که چون نصب حضرت امیر - علیه السلام - در غدیر خم متحقق شد و حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - از برای ولایت از صدا بلند نمود، جبرئیل بر آن حضرت نازل شد و این آیه را آورد که: ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾<sup>۳</sup>. و ایضاً از ابن مردویه نقل نموده به اسناد او از ابن مسعود که گفت: در عهد / \*الف / ۲۲۰ / رسول [ب - ۲۹۵] خدا این آیه را چنین می‌خواندیم: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ عَلَيَّ مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

۲۰

۱. بنگرید: شواهد التنزیل ج ۲/ ۲۸۹

۳. بنگرید: شواهد التنزیل ج ۲/ ۲۸۷

۲. معارج / ۱-۳

رسالته»<sup>۱</sup>.

قال: و لحديث المنزلة المتواتر.

- ۴ این دلیل دیگر است بر امامت علی - علیه السلام - و تقریرش آن است که نبی - صلی الله علیه و آله - فرمود به حضرت امیر - علیه السلام - : «انت منی بمنزلة هارون من موسى الا انه لانبی بعدی»<sup>۲</sup> و به عنوان تواتر این حدیث که حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله - حضرت امیر - علیه السلام - را به منزله هارون نسبت به موسی فرمودند نقل نموده اند، لیکن اختلاف در دلالت بر امامت کرده اند.
- ۸ و وجه استدلال نزد اکثر به این نحو است که: حضرت امیر - علیه السلام - به منزله هارون به موسی نسبت به آن حضرت - صلی الله علیه و آله - بود در جمیع منازل، چنانچه از لفظ استثناء «الا انه لانبی بعدی» شمول جمیع مراتب به غیر نبوت معلوم می شود، و از جمله منازل خلافت هارون است که اگر بعد از موسی می بود به نحوی که در زمان حیات او خلیفه بود بعد از او نیز خلیفه می بود، پس حضرت امیر - علیه السلام - ایضاً چنین است در جمیع مراتب عموماً ۱۶ مگر نبوت حقیقیه.

و خلاصه استدلال نزد بعضی چنین است که: فرمود حضرت

۱. الدر المنثور ج ۲/۲۹۷

۲. صحیح بخاری کتاب المناقب ج ۵/۸۰، ح ۲۲۵؛ صحیح مسلم ج ۴/۱۸۷۰؛ سنن ترمذی ج ۵/۶۴۱ کنز العمال ج ۱۳/۱۵۸ و مسند احمد، ج ۱/۱۷۵ و نیز بنگرید: فضائل الخمسة ج ۱/۳۱۷-۲۹۹

رسول - صلی الله علیه و آله - که منزلت استخلاف من تو را در تدبیر و تصرف در امت - حال غیبت من - به منزلت استخلاف موسی هارون راست در هنگام غیبت موسی - مگر در نبوت - چون بعد از ما پیغمبر مانبی نیست، پس این استخلاف نسبت به حضرت امیر - علیه السلام - ۴ دایمیست و اختصاصی به زمان حیات حضرت رسالت<sup>۱</sup> - صلی الله علیه و آله - ندارد. و معنی قول نبی که فرموده: «لانی بعدی» همین است لاغیر، و نص است بر امامت آن حضرت بلافاصله غیر<sup>۲</sup> و سبب ورود این حدیث از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - بر این<sup>۸</sup> معنی منادی است به نحوی که بخاری و غیره نقل نموده‌اند و من بعد بیان امامت<sup>۳</sup> بلافاصله مذکور می‌شود.

و ابن ابی الحدید که از علماء عامّه است گفته است که [الف - ۲۹۶] دلیل بر آن که آن حضرت وزیر حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - بوده است نص کتاب نیز هست که حق تعالی از حضرت موسی - علیه السلام - نقل کرده که گفت: ﴿و اجعل لی وزیراً من﴾ / \*ب / ۲۲۰ / اهلی هرون اخی اشدد به ازری و اشکره فی امری ﴿<sup>۴</sup> پس مستفاد می‌شود که هارون بعد از موسی بهتر قوم بود، و الا ترجیح بلامرجح و ترجیح مرجوح لازم خواهد آمد، پس آن حضرت نیز چنین است نسبت به امت، و به نحوی که پسر آن هارون شبّر و شبیر و مشبر نام داشتند اولاد آن حضرت نیز حسن و حسین و محسن که به این معنیست مسمی شدند.

۲۰

۲. م، الف :- غیر

۴. طه / ۳۱

۱. الف :- + پناه

۳. م، الف :- بیان امامت

و در قاموس اللغة واقع است: «و شَبَّرَ كَبَقْمٌ و شَبَّيرٌ كَقَمَّيرٌ و مشبر كمحدث ابناء هارون، قيل و باسمائهم سَمَّى النَّبِيُّ الحَسَنَ و الحُسَيْنَ و المحسن»<sup>۱</sup>، لهذا آنچه هارون به موسی گفت بعد از گوساله پرستیدن قوم حضرت امیر - علیه السلام - نیز بعد از خلافت ابوبکر و خبر نمودن به آن حضرت - علیه السلام - از جهت بیعت به ابوبکر در مسجد خطاب به روضه مقدسه حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - نموده همان را خواند که یا ابن اُمِّ اَنَّ الْقَوْمَ اسْتَضعَفُونِي<sup>۲</sup> و کادوا یقتلوننی<sup>۳</sup>. ۸

و تقریر استدلال را علامه - رحمه الله - در شرح این متن به این نحو نموده که تواتر حدیث نزد مسلمین حاصل است، لیکن اختلاف در بیان آن نموده اند. و معلوم است که موافق این حدیث جهت حضرت امیر - علیه السلام - جمیع مراتب هارون از موسی - [علیه السلام] - نسبت به نبی - صلی الله علیه و آله - جایز است، از جهت آن که منزلت واحده موافق استثنایی که مشروط به کثرت است و غیر عموم نیست در کم مراد از جهت استثنایی که اگر در کلام نمی بود در نبوت حضرت امیر - علیه السلام - داخل نمود، و اصل نیز عدم اشتراک در نبوت آن حضرت - علیه السلام - است، و قایل نیست کسی به کثرت این منازل درون عموم، مگر آن که به استثنایی اخراج آن نمایند، مثل عدد که عمومی داشته باشد که بعضی به استثنا مخرج شود که لفظ استثنا نباشد، و فهم مراد از خطاب مدبر حکیم نمی شود. ۲۰

۲. م: استضعفونی

۱. قاموس اللغة / ۵۲۹

۳. اعراف / ۱۵۰

و از جمله این منازل خلافت است بعد از نبی - صلی الله علیه و آله - پس اگر بعد از نبی - صلی الله علیه و آله - باقی باشد باقی خلافت، باقی باشد معنی نسبت به آن حضرت - علیه السلام - مثل آن که در زمان حیات رسول - صلی الله علیه و آله - داشت اگر باز می داشت؛ و حق چنین بود که حضرت امیر - علیه السلام - به نحوی که در زمان حضرت رسول خلافت را داشت بعد از رسول - صلی الله علیه و آله - باز خلافت را داشت مثل موسی که اگر بعد از او هارون در حیات می بود شراکت حین حیات را می داشت، لیکن حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - چون ختم پیغمبران بود در نبوت شریک نداشته، خلافت به نحو هارون است، حضرت امیر - علیه السلام - باقی بود بدون نبوت.<sup>۱</sup>

قال: ولاستخلافه على المدينة فيعمّ للاجماع.<sup>۲</sup>

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر - علیه السلام - تقریرش این است که نبی - صلی الله علیه و آله - وا گذاشت حضرت امیر - علیه السلام - [را] در مدینه به خلافت، و اراجیف گفتند منافقین به حضرت امیر - علیه السلام - که سبب وا گذاشتن او گران بودن و احتراض<sup>۳</sup> و ناخوشیست که حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - با او دارد، و نمی خواهد رفاقت حضرت امیر را - علیه السلام - پس

۱. م، الف :- و تقریر استدلال ... نبوت. عبارتهای نسخه ن نیز قدری آشفته است

۳. م : احتراز. احتراض : فساد

۲. کشف المراد / ۳۶۹

۴. کذا

حضرت امیر - علیه السلام - این معنی را به خدمت حضرت رسالت -  
صلی الله علیه و آله - عرض نمود، آن حضرت - صلی الله علیه و آله -  
فرمود که: «دروغ گفتند، این است و غیر این نیست که تو را از جهت  
امور چندی واگذاشتم که آنها را در مدینه [ب- ۲۹۶] تو باید بکنی بعد  
از من. پس برگرد و خلیفه و جانشین من باش در مدینه، آیا راضی  
نیستی یا علی که بوده باشی از من یعنی از جانب من و نسبت به من به  
منزلۀ هارون نسبت به موسی! و فرقی که هست آن است که بعد از من  
نبی نیست و تو خلیفه بعد از من بلافاصله [ای] اما نبوت نداری به  
نحوی که با هارون بود که شریک با موسی و خلیفۀ او در نبوت بود،  
بلکه با تو امامت است، چون بعد از پیغمبری من / \*الف/ ۲۲۱/  
پیغمبری نمی باشد و ختم است بر من پیغمبری، پس خلافت تنها با  
تو هست بدون نبوت.»<sup>۱</sup>

و هرگاه حضرت امیر - علیه السلام - به این نحو خلیفه در مدینه  
گشت و این مرتبه در او ثابت بود و سلب نشد، مستمر خواهد بود و او  
خلیفه بر جمیع مردم بعد از حضرت رسالت<sup>۲</sup> - صلی الله علیه و آله -  
خواهد بود بدون آنکه مقدّم بر او خلیفه [ای] باشد، چنانچه نسبت به  
هارون چنین بود.

کسی نگوید که حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - جمعی را

۱. «اما ترضی أن تكون منی بمنزلة هارون من موسى الا أنه لانبی بعدی» / صحیح مسلم  
ج ۴/ ۱۸۷۰، صحیح بخاری ج ۵/ ۸۰، سنن ترمذی، ج ۵/ ۶۴۱، کنز العمال ج ۱۳/ ۱۵۸، ج  
۱۱/ ۶۰۶، مسند احمد، ج ۱/ ۱۷۵، مناقب ابن مغازلی / ۲۷، مناقب خوارزمی / ۸۳، ینابیع  
المودة / ۴۹. ۲. الف : + پناه

در مدینه خلیفه نمود و ایشان ائمه نشدند.

- جواب: از جهت آن که بعضی از ایشان را معزول نمود و به بعضی دیگر هیچ کس نسبت امامت نداد. و حدیث منزلت و این سخنان و مراتب فوق و تشبیه به هارون و نص صریح که نسبت به احدی به غیر آن حضرت - علیه السلام - نبود، شاهد این مطلب است.
- و اعظم دلایل نزد داعی نص قرآنیست در مباحله نصاری است که نزد جمیع اهل اسلام ﴿أنفسکم﴾<sup>۱</sup> را تعبیر از ایشان و ﴿أنفسنا﴾ تعظیماً یا تمثیلاً به لفظ جمع حضرت امیرالمؤمنین است - علیه السلام<sup>۲</sup> - و کلام الهی تخمینی نیست، البته این از ذات مقدّس از همه جهت به منزله هم و در مرتبه واحد باید باشد الا ما خرجه الدلیل که رسالت آن حضرت است - صلی الله علیه و آله<sup>۳</sup> - فعلى هذا اگر احدی امامت آن سرور را تواند نمود امامت انفس او را تواند نمود، و خلیفه به منزله<sup>۱۲</sup> نفس نیست، خصوص خلیفه ناحق، چه چیز مبهم است که در خلیفه مغایرت است به خلافت نفس کسی بودن موافق کلام الله، پس خلافت حضرت امیر نمودن و مولای او بودن به نفس پیغمبر - صلی الله علیه و آله - امیر بودن در حیات خواهد بود و هیچ نفسی این تقدیم<sup>۱۶</sup> را تجویز نمی نماید.<sup>۴</sup>

قال: و لقوله - صلی الله علیه و آله - : «أنت أخی و وصیی و خلیفتی من

۲. کذا

۱. آل عمران / ۶۱

۴. م، الف :- و اعظم دلایل ... نمی نماید.

۳. کذا

بعدي و قاضي ديني»<sup>۱</sup> بكسر الدال.<sup>۲</sup>

و اين دليل ديگر است بر امامت حضرت امير - عليه السلام - كه حضرت رسول - صلى الله عليه و آله - فرمود كه تو برادر و وصي و خليفه مني بعد از من و اداكننده دين مني، به كسر دال به نحوي كه ضبط نموده اند ارباب حديث.

و گفتن اهل سنت كه اين خبر واحد است فايده ندارد، به جهت آن كه در باب جواب گفته مي شود كه کمتر از اجماع شما تواتر اين خبر نيست، و اگر مثل اين حديث در باب ابی بكر شما را مي بود به نحوي كه: «الائمة من قریش»<sup>۳</sup> را تعميم نقل مي كنيد نقل مي كرديد، پس هرگاه خلافت آن حضرت [الف - ۲۹۷] به خصوص به اين حديث معلوم شود صريحاً نفي حديث عام «الائمة من قریش» مي نمايد كه نسبت به غير آن حضرت - عليه السلام - نباشد، بلكه چون حضرت امير - عليه السلام - از قریش بود مفهوم مي شود كه مقصود از اين عام خصوص حضرت امير است، عليه السلام.

و در كتاب اخطب خوارزم وارد است از ابن بريد از پدرش: «قال: قال النبي - صلى الله عليه و آله - : «لكل نبي وصي و وارث و ان علياً وصي و وارثي»<sup>۴</sup>.

۱. كشف الغمة ج ۱/ ۱۵۷ و احقاق الحق ج ۴/ ۱۹۲، ج ۶/ ۵۸۱، ج ۱۵/ ۵۴۷، ج ۱۷/ ۷۶، ج ۲۱/ ۵۹۹  
۲. كشف المراد / ۳۷۰

۳. «... كلهم من قریش» خصال / ۴۶۹، بحار الانوار ۲۳/ ۳۶، فرائد السمطين، ج ۱/ ۱۴۸، صحيح مسلم ج ۳/ ۱۴۵۱-۱۴۵۳، مسند احمد ج ۵/ ۹۰ و عوالم العلوم ج (۳۱۵) / ۹۵

۴. مناقب

قال: ولأنه افضل و امامة المفضول قبيحة عقلاً.<sup>۱</sup>

این دلیل دیگر است بر امامت آن حضرت - علیه السلام - تقریرش آن است که / \*ب / ۲۲۱ / حضرت امیر - علیه السلام - افضل از غیرش بود به نحوی که خواهد آمد، پس او امام حق است از جهت آن که ۴  
تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است عقلاً و سمعاً.

قال: و لظهور المعجزة على يده، كقلع باب خيبر، و مخاطبة الثعبان، و دفع الصخرة العظيمة عن القلب، و محاربه الجن، و رد الشمس، و غير ذلك؛ ۸  
و ادعى الامامة، فيكون صادقاً.<sup>۲</sup>

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر - علیه السلام - و تقریرش آن است که معجزه کثیره چند از آن حضرت - علیه السلام - ظاهر شد، و دعوی امامت نمود با معجزه از جهت خود، و غیر آن ۱۲  
حضرت - علیه السلام - نکرد این امور را.

امّا مقدمه اوّل: فتح باب خیبر نمود متفرّداً با وجود آن که شصت یا هفتاد کس علی اختلاف النسخین از رجل قوی در گردانیدن آن ۱۶  
درب عاجز بودند.<sup>۳</sup>

و با آن حضرت - علیه السلام - ماری عظیم در مسجد کوفه سخن کرد، پس از حضرت سؤال احوال مار نمودند، حضرت - علیه السلام - فرمود: از پادشاهان جن است و مشکل شده بود بر او مسأله ای، سؤال

۲. کشف المراد / ۳۷۰

۱. کشف المراد / ۳۷۰

۳. ر.ک: مسند احمد ج ۸/۶، تاریخ طبری ج ۲/۳۰۰، کشف الغمّة ج ۱/۲۱۵ و احقاق الحق ج

۸/۳۸۳، ج ۱۸/۹۳ و ج ۲۱/۴۸۰

نمود؛ و من جواب گفتم. و الحال در مسجد کوفه باب الثعبان مشهور است که اسم درييست که مار از آنجا داخل شده و بنی امیه مدّتی فیل در آن بستند که این اسم تغییر یافته باب الفیل مشهور شود.<sup>۱</sup>

۴ و چون [ب - ۲۹۷] متوجّه جنگ صفین آن حضرت شد رسید، به مردم تشنگی عظیمی، پس امر فرمود آن حضرت - علیه السلام - جای خاصی را که بکنید و آن چاهی بود که در حوالی آن دیری واقع بود، و در حین کندن چاه به سنگ عظیمی رسیدند که عاجز شدند از نقلش<sup>۲</sup> جمعی، پس نازل شد آن حضرت - علیه السلام - و کند آن سنگ را و به مسافت بعیده انداخت، پس ظاهر شد آبی در تحت آن و مردم خوردند، و بعد از آن آن سنگ را به موضع خودش اعاده فرمود، پس صاحب دیر از موضع خود آمد و به نزد حضرت مسلمان شد، چون سؤال از احوال او نمودند گفت: این دیر را کسی به قصد گننده این سنگ که به خدمت او برسد بنا کرده بود، چون در کتب ما تقدّم خوانده بود / \*الف/ ۲۲۲/ که وصی پیغمبر در این موضع خواهد آمد، لیکن رفت از دنیا آن شخص بانی پیش از من، و ادراک ننمود این حضرت را - علیه السلام - و حرکت نمود آن مرد با حضرت - ۸ علیه السلام - به شام و در آن سفر شهید شد.<sup>۳</sup>

و ایضاً محاربه نمود حضرت امیر - علیه السلام - با جنّ و از ایشان جماعت کثیری کشت، چون اراده ضرر به نبی - صلی الله علیه و آله -

۱. ر. ک: عیون المعجزات / ۷ و احقاق الحق ج ۸/ ۳۷۲

۲. الف: ثقلش / نقل: انتقال دادن، حرکت دادن.

۳. ر. ک: کشف الغمّة ج ۱/ ۲۷۹-۲۸۱، احقاق الحق ج ۱۵/ ۱۳۵ و اثبات الهداة ج ۲/ ۴۵۴

داشتند وقتی که به بنی مصطلق می‌رفت.<sup>۱</sup>

و معجزه دیگر ردّ شمس نیز نموده شد جهت او، یعنی آفتاب که  
فرورفته بود برگردانیده شد برای آن حضرت دو مرتبه.<sup>۲</sup>  
و از این قبیل امور کثیره از آن حضرت - علیه السلام - متحقق شد  
و دعوی امامت نمود بعد از حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - به  
اجماع.

قال: و لسبق کفر غیره، فلا یصلح اللامامة، فتعیّن هو، علیه السلام.<sup>۳</sup>  
این دلیل دیگر است بر امامت علی - علیه السلام - و آن این است  
که غیر او از کسی که ادّعی امامت برای او نمودند مثل: عبّاس و  
ابی بکر بودند کافر قبل از ظهور نبی - صلی الله علیه و آله - پس  
صلاحیت امامت ندارند از جهت قول خدای - تعالی - که فرموده:  
﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>۴</sup> و مراد به عهد در این جا عهد امامت است، از  
جهت آن که جواب دعاء ابراهیم - علیه السلام - است که جهت  
ذریات [الف - ۲۹۸] خود امامت را طلب می‌نمود، و این جزم است که  
حضرت ابراهیم - علیه السلام - با وجود شرک و فسق مستدعی  
امامت جهت ذریّه خود نبوده است؛ پس مقصود حضرت ابراهیم -  
علیه السلام - آن بود که ایشان با براءت از گناه و اسلام و توبه این  
مرتبه را بیابند، خدای - تعالی - فرموده که جمعی که غیر معصوم

۱. ر.ک: اعلام الوری / ۱۸۲

۲. ر.ک: تاریخ مدینه دمشق ج ۲/ ۳۸۵، عمدة / ۳۷۴ و مناقب ابن مغازلی / ۹۸.

۴. بقره / ۱۲۴

۳. کشف المراد / ۳۷۱

باشند قائل این مرتبه نیستند ، چنانچه سابق بر این از منهاج الكرامه علامه موافق روایت اهل سنت این نقل شده.

۴ قال: و لقوله - تعالى - : ﴿و كونوا مع الصادقين﴾.<sup>۱</sup>

این دلیل دیگر است بر امامت علی - علیه السلام - و آن این است که در قرآن وارد شده: ﴿يا ايها الذين امنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين﴾<sup>۲</sup> که امر به بودن<sup>۳</sup> با صادقین شده، یعنی جمعی که معلوم الصدق اند، و این متحقق نمی شود مگر در حق معصوم به جهت آن که غیر معصوم صدقش معلوم نیست، و به غیر از حضرت امیر - علیه السلام - به اجماع، معصومی نبوده.

و ثعلبی در تفسیر خود ایراد نموده که مراد از «صادقین» حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - است. و از حضرت امیر منقول است که فرمود: صادقین ماییم که عترت آن حضرتیم<sup>۴</sup>.  
/ \* ب / ۲۲۲ /

۱۶ قال: و لقوله - تعالى - : ﴿و اولی الامر منکم﴾.<sup>۵</sup>

این دلیل دیگر است بر امامت حضرت امیر - علیه السلام - و آن قول خدای - تعالی - که فرموده ﴿يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم﴾<sup>۶</sup> که امر به اتباع و اطاعت اولی الامر نموده

۱. کشف المراد / ۳۷۱

۲. توبه / ۱۱۹

۳. م: نبودن

۴. ر. ک: شواهد التنزیل ج ۱ / ۱۴۸

۵. کشف المراد / ۳۷۱

۶. نساء / ۵۹

شده و آن معصوم است، چون به غیر<sup>۱</sup> او به کسی ولایت جایز نیست موافق آیه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>۲</sup> و ثابت است که به غیر از حضرت امیر - علیه السلام - نبود معصومی در آن وقت به اجماع.

### مسألة سادسه

- در ادله داله بر عدم امامت غیر حضرت امیر - علیه السلام - است
- قال: و لَانَّ الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم، لتقدم كفرهم.<sup>۳</sup>
- این دلیل اول است که غیر حضرت امیر - علیه السلام - صلاحیت<sup>۸</sup> امامت نداشت [ب - ۲۹۸] موافق ترجمه شرح علامه - رحمه الله تعالى - از جهت آن که ابابکر و عمر و عثمان پیش از ظهور نبی - صلی الله علیه و آله و سلم - از کفره بودند، پس به ایشان عهد امامت نمی رسد مطابق آیه که سابقاً گذشت.
- و بعضی این کلام را تکرار سابق که «و لسبق كفر غيره» است دانسته اند، و در شرح خود گفته اند که تکرار از قلم ناسخ است، و این غلط است چنانچه بر متامل پوشیده نیست که مدعا مختلف است اثباتاً و نفیاً، که مدعا از کلام سابق اثبات امامت حضرت امیر -<sup>۱۶</sup> علیه السلام - است<sup>۵</sup> و این جا نفی امامت غیر حضرت امیر - علیه السلام - است، و لهذا علامه - رحمه الله - قبل از این متن گفته: «مسألة سادسه در عدم امامت غیر علی - علیه السلام -» و در سابق

۲. بقره / ۱۲۴

۱. الف : + از

۳. کشف المراد / ۳۷۲ : يتقدم

۵. م ، الف : - است

۴. م : سابق

گفته که: «دلیل دیگر در امامت علی - علیه السلام -»، فتدبر!

و دعوی اجماع ایشان نیز به سبب تخلف انصار و جمعی از بنی هاشم که از کبار صحابه‌اند صحیح نیست، مثل سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بن یاسر و سعد بن عباد و زید بن ارقم و اسامة بن زید و خالد بن سعید بن العاص که بیعت از اینها متحقق نشده، و نقل شده که بنی حنیفة تماماً تخلف نمودند حتی آن که زکات را نزد او ارسال نمی کردند و لهذا ایشان را ابوبکر از اهل ردّه دانسته، قتل و سبی<sup>۱</sup> آنها نمودند، عمر انکار قتل و سبی ایشان داشت، و در زمان خلافت خود ردّ سبایای ایشان نمود، و اجماع اگر مسلم باشد با نص صریح بر خلافت حضرت امیر - علیه السلام - فایده ندارد.

و فخر رازی در *نهاية القول*<sup>۲</sup> گفته که اجماع منعقد نشد بر خلافت ابوبکر در زمان خودش، بلکه بعد از فوت او در زمان خلافت عمر که سعد بن عبادۀ مُرد اجماع ابوبکر منعقد شده، و این /الف/ ۲۲۳/ سخن نزد عقلا بسیار باطل است، چه اجماع بعد از فوت دلیل خلافت حین حیات کسی نمی شود، بلکه تقویت نقض و بطلان اجماع اوّل او [الف - ۲۹۹] می کند، و مثل حدث بعد از طهارت و خلافت ابی بکر فلتۀ بودن است<sup>۳</sup> که موافق هوای نفس و ذایقه بر<sup>۴</sup> سبیل ایشان از پس آمده.

۱. سبی: اسارت گرفتن زنان

۲. چاپ نشده

۳. ر.ک: *النهاية*، ابن اثیر، ج ۳/ ۶۷

۴. م، الف: - بر

قال: و قد خالف ابوبکر کتاب الله - تعالى - فی منع ارث رسول الله - صلی الله علیه و آله - بخبر رواه هو.<sup>۱</sup>

این دلیل دیگر است بر عدم صلاحیت ابی بکر امامت را، و<sup>۲</sup>  
تقریرش این است که: ابی بکر مخالفت کتاب الله نمود در منع ارث<sup>۴</sup>  
رسول الله - صلی الله علیه و آله -، پس ارث رسول - صلی الله علیه و  
آله - را به فاطمه - علیها السلام - نداد<sup>۳</sup> و مستند شد به خبری که خود  
روایت نموده از حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - که انبیا ارث  
نمی گذارند، و آن خبر را به این عبارت نقل نمود که: «نحن معاشر<sup>۸</sup>  
الانبياء لانورث، ما ترکناه صدقة»<sup>۵</sup>.

و عموم وجوب ارث دلالت بر خلاف این می کند و ایضاً قول  
خدای - تعالی - : ﴿و ورث سليمان داود﴾<sup>۶</sup> و قول خدای - تعالی - در  
قصه زکریا - [علیه السلام] - ﴿یرثنی و یرث من آل یعقوب﴾<sup>۷</sup> منافی این<sup>۱۲</sup>  
خبر است؛ زیرا که آیه مذکوره مبنی بر آن است که زکریا در استدعاء  
وارث مستدعی فرزندی بود که ارث از او ببرد، پس منع دیگری از  
علم نمی خواست، بلکه می خواست که اسباب دنیوی او به دیگری  
منتقل نشود و الا فیض الهی را منع نمی توان نمود و بخل از علم حرام<sup>۱۶</sup>  
است.

با وجود آنکه این حدیث را که مستند به آن در منع ارث شده اند

۱. کشف المراد / ۳۷۲ - قد

۲. م: - و

۳. م: ندارد

۴. ر. ک: صحیح بخاری، غزوة حنین، ج ۳۵۲/۵، ح ۷۷۶ و ج ۵۰۳/۲

۵. مریم / ۶

۶. نمل / ۱۶

خود وضع نموده‌اند و در کتب حدیث نیست، و اگر حدیث باشد بعضی گفته‌اند که ممکن است که صدقه به نصب باشد که حال از ضمیر «ترکناه» باشد، یعنی آنچه ما صدقه گذاشته‌ایم ارث نمی‌گردانیم، بلکه آنچه صدقه است صدقه خواهد بود و آنچه ارث باشد ارث است.

و ممکن است معنی دیگر نیز داشته باشد غیر آنچه نقل شد از سابقین و آن این است که ارث نمی‌گردانیم چیزی را که واگذاشته و قرار نموده باشیم آن را صدقه، [ب - ۲۹۹] بلکه آنچه صدقه بوده است ما خود داده‌ایم و به اولاد ما صدقه جایز نیست، پس آنچه مانده ارث خواهد بود یا آن که ارث را که به اولاد خود ما واگذاشته<sup>۱</sup> به عنوان تصدّق نیست که لفظ «ما» نافیه باشد، بلکه ارث است.

و بنابراین ممکن است که این حدیث ردّ این توهم باشد که چون حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - از احوال منافقین خبر داشت به جهت ردّ قول ایشان این را فرموده باشد به نحوی که از شهادت عمّار و احوال قاسطین و غیره خبر داده باشند.

پس اگر فرضاً حدیث باشد هرگاه موافق / \*ب / ۲۲۳ / اخبار مکرّر ابابکر غلط در امور شرع کرده باشد، و حضرت امیر - علیه السلام - او را مراجعت فرموده باشد ممکن است که در این مقدمه نیز در معنی این حدیث ابابکر غلط نموده باشد، و ممکن نیست که حضرت امیر - علیه السلام - معنی این حدیث را که خلاف قرآن واقع است - اگر حقّ

بود - ندانند با وجود آن که در عیون اخبار الرضا واقع است که در مجلس هارون الرشید علماء عامّه خود گفتند در باب حکم مسأله‌ای که: «قضیه بقول قدماء العامة عن النبی - صلی الله علیه و آله - انه قال: علی أقضاکم»<sup>۱</sup> و كذلك قال عمر بن الخطاب: «علی اقضانا»<sup>۲</sup> و هو اسم جامع کأنّ جمیع ما مدح به النبی - صلی الله علیه و آله - اصحابه من القراءة و الفرائض و العلم داخل فی القضاء».

پس هرگاه حضرت امیر - علیه السلام - موافق این اقوال اقضا باشد چون این حکم را نداند؟! و حضرت فاطمه - علیها السلام - با وجود عصمت در دعوا کاذبه باشد؟ و حسنین - علیهما السلام - این معنی را نفهمیده باشند با عصمت؟ پس ابابکر به خلاف حکم قرآن به خبر واحد که خود وضع نموده‌اند منع ارث پیغمبر از حضرت فاطمه نموده.

و وارد است که بعد از منع او حضرت فاطمه - علیها السلام - را گفت آن حضرت به ابابکر: آیا تو وارث پدرت می شوی و من وارث پدرم [الف - ۳۰۰] نمی شوم؟ بتحقیق که هستی تو دروغ گو.

و ایضاً چون است که این حدیث را پیغمبر از ورثه خود پنهان کرد. و اگر این حدیث صحیح بود متمسک نمی شد حضرت امیر - علیه السلام - به آن و دعوی ارث نمی نمود و تصرف نمی کرد سیف رسول الله و بغله و عمّامه او را و حال آن که نزاع نمود عبّاس با

۱. احقاق الحق، ج ۴/۳۲۱ و ج ۱۵/۳۷۰

۲. احقاق الحق ج ۸/۶۱-۶۶

- حضرت امیر - علیه السلام<sup>۱</sup> - بعد از فوت حضرت فاطمه -  
 علیها السلام - در این امور به سبب ارث، پس بایست ابابکر ندهد به  
 سبب ارث اینها را به حضرت امیر - علیه السلام - چون جایز نبود که  
 آن حضرت - علیه السلام - متصرف شود اینها را. ۴
- و ایضاً حضرت فاطمه - علیها السلام - گفت به ابابکر تو وارث  
 رسول الله ای<sup>۲</sup> یا وارث او اهل اویند<sup>۳</sup> ابابکر گفت: بلکه وارث او اهل  
 اویند، پس حضرت فاطمه - علیها السلام - گفت: چیست حال سهم  
 رسول - صلی الله علیه و آله - که به وارث او ندادید؟ گفت: شنیدم از  
 رسول الله - صلی الله علیه و آله - که گفت: خدای - تعالی - هرگاه به  
 نبی چیزی بدهد و طعمه کرامت نماید بعد از او از خلیفه بعد از او  
 خواهد بود.<sup>۴</sup> و این خبر دالّ است بر کذب خبر، اوّل که تصدّق بود.
- و نصّ ﴿لاینال عهدی الظالمین﴾<sup>۵</sup> مانع خلافت اوست به این ظلم، و  
 حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - فرمود که: «ایذاء فاطمه  
 - علیها السلام - ایذاء من است، و ایذاء او هر که کند ملعون است»<sup>۶</sup>.
- و وارد است که قبل از این دعوی / \* الف / ۲۲۴ / حضرت فاطمه -  
 علیها السلام - گفت به ابی بکر: من آیا وارث می شود میراث پدرم را؟  
 جواب گفت: نعم. ۱۶

۱. بنگرید: صحیح مسلم ج ۳/ ۱۳۷۹ ح ۱۷۵۷

۲. نسخه ها: الله ص ی

۳. بقره / ۱۲۴

۴. ر. ک: شرح نهج البلاغه، ج ۱۶/ ۲۱۲، ۲۵۰

۵. بقره / ۱۲۴

۶. «أثما فاطمة بضعة منی یوذینی ما آذاها» احقاق الحق ج ۱۰/ ۱۸۷، ج ۱۹/ ۸۳، فضائل

الخمسة ج ۳/ ۱۵۲

قال: منع فاطمة - عليها السلام - فدكاً مع ادعائه النحلة لها، و شهد على -  
عليه السلام - و امّ ايمن، و صدق الازواج في ادعاء الحجرة لهنّ، و لهذا  
ردّها عمر بن عبدالعزيز.<sup>۱</sup>

- این دلیل دیگر است بر طعن ابی بکر و عدم صلاحیت او در  
امامت، و آن این است که اظهار عداوت و تعصب باطل بر  
امیرالمؤمنین - علیه السلام - و بر فاطمه - عليها السلام - [ب - ۳۰۰]  
نمود از جهت ادعاء فدک، پس گفت حضرت فاطمه - عليها السلام -  
که نبی - صلی الله علیه و آله - به من بخشیده بود فدک را<sup>۲</sup>، پس  
تصدیق قول آن حضرت با وجود آن که معصومه بود نکرد، و علم  
داشتند که آن حضرت - عليها السلام - از اهل جنت است.  
و به شهادت نیز علی<sup>۳</sup> - علیه السلام - و امّ ایمن را آورد، پس گفت  
ابابکر که یک مرد و یک زن کافی نیست<sup>۴</sup> دیگر مرد یا زن باید تا ثابت  
شود بخشش، آن حضرت - عليها السلام - و به روایتی حسنین -  
علیهما السلام - و امّ ایمن نیز شهادت دادند، و ابوبکر نامه نوشت و داد  
فدک را به حضرت [فاطمه] - عليها السلام - و عمر آن را از حضرت  
فاطمه گرفته پاره کرد، و حال آن که در حیات حضرت رسول - صلی  
الله علیه و آله - آن را مالک و متصرف بود.  
و بعد از امتناع عمر روز دیگر که حضرت امیر - علیه السلام - آمد  
به نزد ابوبکر وقتی که مهاجر و انصار در او جمع بودند، و سؤال از

۱. کشف المراد / ۳۷۳

۲. ر.ک: مجمع الزوائد ج ۴۹/۷ - کنز العمال ج ۱۵۸/۲ و میزان الاعتدال ج ۲۲۸/۲

۳. ر.ک: کنز العمال ج ۱۷۸/۳ و ج ۴/۴

۴. کذا

سبب منع فداک نمود، او در جواب گفت: که آن فیء همهٔ مسلمین است، اگر اقامت شهود مقبوله بکند فاطمه - علیها السلام - بر آن که رسول خدا آن را به او به بخشش داده به او می‌دهم و الا فلا، حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - فرمود: ای ابوبکر آیا در حق ما حکم می‌کنی به خلاف حکم خدا در همهٔ مسلمانان؟! ۴

ابوبکر گفت: نه!

حضرت فرمود: پس بگو اگر در دست مسلمانانی چیزی باشد که مالک و متصرف باشد بعد از آن من بیایم و دعوی کنم که از من است از کی گواه خواهی طلبید؟ ۸

گفت: از تو که<sup>۱</sup> مدعی آنی؟

حضرت فرمود: پس چرا از فاطمه گواه می‌خواهی بر آنچه متصرف بوده در حیات رسول خدا - صلی الله علیه و آله - و بعد از آن نیز و از مسلمین گواه نطلبیدی! ۱۲

ابوبکر ساکت شد. عمر گفت: این سخن را بگذار که ما قووت احتجاج با تو نداریم، و اگر گواهان / \*ب/ ۲۲۴ / عادل می‌آوری می‌دهیم، و الا تو را و فاطمه را در آن حقی نیست. ۱۶

حضرت فرمود: ای ابوبکر! قرآن خوانده‌ای؟! گفت: بلی.

فرمود: خبر ده [الف - ۳۰۱] مرا از قول خدای - تعالی - : ﴿أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾<sup>۲</sup> در حق ۲۰

ما نازل شده است یا در غیر ما؟

ابوبکر گفت: در حقّ شما نازل شده.

حضرت گفت: گواهان نزد تو گواهی بدهند که و العیاذ باللّٰه فاطمه

زنا کرده است چه خواهی کرد؟! ۴

ابوبکر ... گفت: بر او اقامت می‌کنم مثل سایر مردم.

حضرت فرمود: اگر چنین کنی نزد خدا از جمله کافران خواهی

بود.

گفت: چرا؟ ۸

فرمود: از برای آن که ردّ نموده‌ای شهادت خدا را که از برای او به

طهارت حکم نموده است، و قبول نمودی شهادت مردم را به نحوی

که در مقدّمه فدک نمودی، و قول اعرابی را که بر پاشنه پای خود بول

می‌کند که گواهی داده که از پیغمبران میراث نمی‌باشد قبول نمودی، ۱۲

و از فاطمه فدک را که مالک بود گرفتی که غنیمت مسلمانان است. و

بتحقیق که رسول خدا - صلی الله علیه و آله - فرموده که: «گواه بر

مدّعیست و قسم بر مدّعی علیه» تو ردّ کردی قول رسول خدا را و

برعکس نمودی با<sup>۱</sup> اداء شهادت جمعی که خدا ایشان را تطهیر ۱۶

نموده، چون سخن به این جا رسید همه مردم تصدیق قول آن حضرت

- علیه السّلام - نمودند و گریستند و صداها بلند شد و حضرت

برخواست و به خانه خود رفت.<sup>۲</sup>

۱. الف: به

۲. جهت احتجاجات گوناگون وارد در قضیه فدک بنگرید: بحار الانوار ج ۲۹ /

و نیز از مطاعن او این است<sup>۱</sup> که تصدیق ازواج نبی - صلی الله علیه و آله - نمود در ادّعی آن که حجره از ایشان است و نگردانید صدقه آن حجره‌ها را که از حضرت - صلی الله علیه و آله - مانده بود.

و روایت کرده‌اند از فضال بن حسن که روزی گذشت بر مجلسی ۴

که ابوحنیفه با جماعت بسیار از شاگردان نشسته بود، و مشغول افاده بود، او با رفیق خود گفت: و الله تا ابوحنیفه را خجل و ملزم نکنم از این موضع نروم، پس به نزدیک رفت و بر ایشان سلام کرد و گفت: ای

ابوحنیفه من برادری دارم می‌گوید: بهترین مردم بعد از حضرت ۸

رسول - صلی الله علیه و آله - علی بن ابی طالب - علیه السلام - است<sup>۲</sup> [ب - ۳۰۱] و من می‌گویم ابابکر است و بعد از او / \* الف / ۲۲۵ / عمر،

جهت حجّت من دلیلی بگو که بر او حجّت کنم!

ابوحنیفه ساعتی سر بزیر افکند پس سر برداشت و گفت: بس ۱۲

است از برای ایشان کرامت و فخر ایشان آن که ایشان هم‌خوابه آن حضرتند در قبر، کدام حجّت از این واضح‌تر می‌باشد.

فضال گفت: من گفتم این را، در جواب من گفت: که اگر آن موضع

از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - بود پس ایشان ظلماً در آن ۱۶

موضع مدفون شده‌اند، و اگر از ایشان بود و به حضرت رسول - صلی

الله علیه و آله - بخشیده بودند بد کردند که رجوع کردند از بخشیده خود و عهد را شکستند.

۱. شارح علامه عبارت خواجه را از مطاعن دیگر دانسته، حال آن که این بیان تکمله دلیل و

نشانگر تناقض‌گویی و کج‌اندیشی خلیفه اول می‌باشد.

۲. نسخه‌ها: است علیه السلام

- ساعتی سر به زیر افکند، پس گفت ابوحنیفه: ایشان به ازاء مهر دخترهای خود در آنجا مدفون شدند؟
- گفت فضال: من گفتم این را، برادرم گفت. تا حضرت مهر زن را نمی داد بر او حلال نمی شدند چنانچه حق - تعالی - فرموده است: ﴿اَنَا ۴ احلنا لك ازواجك اللاّتی اتیت اجورهنّ﴾<sup>۱</sup>.
- ابوحنیفه گفت: بگو به میراث دخترهای خود در آنجا مدفون شدند!
- فضال گفت: آن را نیز گفتم، در جواب من گفت که: حضرت رسول ۸ - صلی الله علیه و آله - که از دنیا رفت نه زن داشت و به مجموع زن‌ها هشت یک آن خانه می رسید، پس به هر زنی نه یک هشت یک می رسد، و بنابراین سر ناخنی در دفن بند نمی توانند نمود و قدری نمی شود چگونه جنازه با آن بزرگی را آنجا دفن کردند. و ایضاً ایشان ۱۲ فاطمه - علیها السلام - را میراث ندادند که از رسول کسی ارث نمی برد! چون شد عایشه و حفصه میراث بردند؟! ۱۶
- چون سخن به این جا رسید ابوحنیفه گفت: دور کنید این را که خود رافضیست و برادری ندارد.
- و در زمان عمر عبدالعزیز به دلیل حقیّت فاطمه و چون دانست که حضرت فاطمه - علیها السلام - مظلومه بود ردّ فدک به اولاد او نمود<sup>۲</sup>، و حضرت فاطمه - علیها السلام - [الف - ۳۰۲] از جهت عدم ردّ ۲۰ فدک غضبناک و مکدر از ابابکر بود، و سزاوار آن بود که ابابکر به سبب

ارث یا بخشش فدک را بدهد به حضرت فاطمه - علیها السّلام - پس موافق اخبار آزار کننده حضرت فاطمه آزار کننده رسول - صلی الله علیه و آله - است<sup>۱</sup> و ملعون است<sup>۲</sup>.

قال: و اوصت ان لا یصلی علیها ابوبکر فدُفنت لیلاً<sup>۳</sup>.

و این وجه / \*ب/ ۲۲۵/ دیگر است که دلالت می کند بر طعن بر<sup>۴</sup> ابی بکر، و آن این است که حضرت فاطمه - علیها السّلام - را حاضر شد وقت وفات، و وصیت نمود که ابابکر نماز بر او نکند<sup>۵</sup> از جهت خشمی که بر او داشت، و از جهت منع نمودن او را از ثواب آن نماز؛ پس مدفون شد در شب و علم به هم نرسانید ابوبکر به این معنی، و پنهان نمود حضرت امیر - علیه السّلام - قبر او را در شب دفن او تا آن که نماز بر آن قبر نگذارند مخالفین، و تا حال قبر او معلوم نیست.

و موافق حدیث: «الفاطمة<sup>۶</sup> بضعة منی فمن أذاها فقد أذانی»<sup>۷</sup>، پس ایذای حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - نمودند در ایذاء فاطمه - علیها السّلام - و از اخبار عامّه و خاصّه مستفاد می شود که حضرت امیر و فاطمه - علیهما السّلام - این دو منافق را ظالم و غاصب می دانستند در این واقعه، و این هر دو را کاذب و مدّعی خلاف حق و

۱. نسخه ها: رسولست (ص)

۲. «انّ الله عزّوجلّ - یغضب لغضب فاطمة و یرضی لرضاها» ← کنز العمال ج ۲۱۹/۹.

۳. کشف المراد / ۳۷۳

۴. الف: در

۵. ر.ک: اثبات الهداة ج ۲/۳۳۴-۳۵۸، سنن بیهقی ج ۴/۲۹ و السبعة من السلف / ۲۳.

۶. کذا. صحیح: فاطمة

۷. ر.ک: فضائل الخمسة ج ۳/۱۵۱-۱۵۵

عاق امام می‌دانستند، و مخالفان در صحاح خود نقل نموده‌اند به روایت کثیره که هر که اطاعت امام نکند و مفارقت از او کند و بمیرد، به مرگ جاهلیت و کفر مرده است.<sup>۱</sup>

- ۴ حتی آن که ابن ابی الحدید از کتاب سعید جوهری روایت کرده است که چون ابوبکر خطبه حضرت فاطمه - علیها السلام - را در باب فدک شنید که مشتمل بر بیان ظلم بر اوست در باب غصب فدک ابابکر ملعون بر منبر رفت و گفت: ایها الناس! این چه گوش دادن است به هر سخنی! این آرزوها چرا در عهد رسول خدا - صلی الله علیه و آله -  
 ۸ نبود؟ این قصه از بابت روباهیست که گواش دم او بود و او ملازم جمیع فتنه‌ها است، می‌خواهد فتنه پیر شده را [ب - ۳۰۲] جوان کند، استعانت مجویند<sup>۲</sup> از ضعیفان و یاری مجویند<sup>۳</sup> از زنان مانند ام طحال که دوست‌ترین اهل او به سوی او زن زناکار بود، اگر خواهم می‌توانم  
 ۱۲ گفت و اگر بگویم ظاهر خواهم کرد، تا مرا به حال خود می‌گذارند ساکت. پس گفت: ای گروه انصار به من رسیده است سخن سفیهان شما و من دست و زبان نمی‌گشایم تا کسی مستحق آن نشود، چون  
 ۱۶ حضرت فاطمه این سخنان را شنید به خانه برگشت.
- و ابن ابی الحدید نقل نموده است که من از نقیب استاد خود پرسیدم که ابوبکر این کنایت‌ها را باکی دارد / \*الف/ ۲۲۶ / گفت: کنایه نیست آنچه می‌گوید پندارد که راست است، و مرادش علی بن ابی طالب - [علیه السلام] - است. من تعجب کردم و گفتم این قسم سخن‌ها  
 ۲۰

۱. کنز العمال ج ۱ / ۲۶۳ ← «من مات و لابیعة علیه مات مיתה جاهلیة».

۲. م، الف : مجویند

۳. م، الف : مجویند

را با او داشت؟! گفت: بلی؛ پادشاه بود و هر چه می خواست می گفت و می کرد، و چون دید که انصار از جا برآمدند از آنچه حضرت فاطمه مذکور نمود، ترسید که ایشان اعانت حضرت امیر - علیه السلام - بکنند به تهدید ایشان را ساکت نمود، و نقیب گفت که: امّ طحال زن زانیه ای بود که به زنای آن مردم مثل می زدند». تمّ الکلام<sup>۱</sup>.

و با آیه تطهیر که به ایشان نازل شد کسی که این نحو سخن بگوید البته کافر است، جهت آن که نزول آیه تطهیر در شأن ایشان است که آل عبا<sup>۸</sup>یند، و حصر فرموده است در این آیه خدای - تعالی - تطهیر ایشان را و معنی اش آن است که اراده نکرده خدای - تعالی - مگر این را که بر طرف کند از شما شرک و گناه را، و شکّ و هر بدی را ای اهل بیت پیغمبر، و پاک گردانند<sup>۲</sup> شما را پاک کردنی. و از طرق عامّه و خاصّه احادیث وارد است که این آیه در شأن ایشان است<sup>۳</sup>، چنانچه ثعلبی از ابی سعید خدری نقل نموده و در صحاح ایشان ثابت است و اراده در این جا به معنی تکلیف نیست و الاّ کلّ مردم در آن شریکند. و «انّما» از جهت حصر است، و به معنی عزم و اراده ای مثل [الف - ۳۰۳] اراده عباد نیست این اراده که در حقّ - تعالی - آن محال است. و بعد از استدعا حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - به جهت ایشان این معنی را شرف نزول این آیه فرمود، و اگر به معنی دیگر می بود پس امّ

۱. شرح نهج البلاغه ج ۲۱۶/۱۶

۲. کذا در نسخه ها

۳. ر. ک: مسند احمد ج ۲۹۲/۶، سنن ترمذی ج ۶۶۲/۵، شواهد التنزیل ج ۱۰/۲ و احقاق

الحقّ ج ۴۰/۱۴ و ج ۳۵۹/۱۸

سلمه که استدعا نمود داخل کند خود را در این معنی چرا حضرت رسول - صَلَّی اللّٰه علیه و آله - قبول ننمود؟ پس موافق ﴿أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>۱</sup> امر حتمی بود و ایشان مطهر از کذبند، چون در قول ایشان کاذب خواهند بود؟ و الا کذب خدا لازم می آید. ۴

قال: و لقوله: «أَقِيلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَ عَلَيَّ فَيْكُمُ»<sup>۲</sup>.

این کلامیست از ابابکر و<sup>۴</sup> از جمله عامّه طبری در تاریخ و بلاذری در انساب و سمعانی در فضایل و ابو عبیده و غیرهم نقل کرده اند. و این<sup>۸</sup> وجه دیگر است در طعن بر ابی بکر و آن این است که یوم سقیفه ابابکر گفت: فسخ کنید بیعت کردن با من را که بهتر از شما نیستم و حال آن که حضرت امیر - علیه السلام - در میان شما است. /ب/ ۲۲۶/ و در خطبه شقشقیّه<sup>۵</sup> نیز به این تصریح شده؛ این خبر اگر حق است که او<sup>۱۲</sup> بهتر نیست پس امامت او جایز نیست، و اگر حق نیست پس او کاذب است و امامت کاذب جایز نیست؛ و عدم امامت او ظاهر می شود.

قال و لقوله: «إِنَّ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي»<sup>۶</sup>.

این دلیل دیگر است بر عدم صلاحیت او در امامت، و در کتب

۱. یس / ۸۲

۳. کشف المراد / ۳۷۳

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳

۶. تاریخ طبری، ج ۲/ ۴۴۰، طبقات ابن سعد ج ۳/ ۱۲۹، کنز العمال ج ۳/ ۱۳۶ و مجمع الزوائد

۷. کشف المراد / ۳۷۴: ان له شیطاناً يعتريه.

ج ۵/ ۱۸۳

۲. شرح نهج البلاغه ج ۱۷/ ۱۵۸.

۴. ن، م: + که

ایشان مذکور است که گفت: «از برای من شیطانی هست<sup>۱</sup> که فرو می‌گیرد مرا.» و این دلیل است که شیطان او را فرو گرفته در کثیر [ی] از احکام<sup>۲</sup>، و مثل این صلاحیت امامت ندارد.

قال: و لقول<sup>۳</sup> عمر: «كانت بيعة ابي بكر فلتة وفي الله المسلمين شرّها، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه»<sup>۴</sup>.

این دلیل دیگر است که دلالت بر طعن ابابکر بلکه عمر هم می‌کند و در احادیث عامّه و کتب لغت ایشان و کلامی مذکور است که گفت: «بیعت نمودن به ابی‌بکر امر دفعی بی رویّه بود، مثل بادی که بی‌خبر [ب - ۳۰۳] بجهد، خدا حفظ کند مسلمین را از شرّ این، پس کسی که عود کند به مثل این او را بکشید»<sup>۵</sup>. به این نحو بیان کرد عمر خطاب بودن این بیعت را، و تصریح نموده بر این که این امری است باطل که مثل این مقاتله دارد و این تخطئه عظیم و مذمت بسیاری است.

قال: و شكّ عند موته في استحقاقه للامامة<sup>۶</sup>.

این دلیل دیگر است که دلالت می‌کند بر عدم امامت ابوبکر، و آن این است که گفت چون حاضر شد وفات او: «کاش بودم که سؤال کننده از رسول الله - صلی الله علیه و آله - که آیا انصار را در این امر

۱. م: هشت

۲. الف: حکام

۳. ن، م: لقوله

۴. کشف المراد / ۳۷۴: - المسلمین

۵. ر. ک: شرح نهج البلاغه ج ۲/۲۶ و ۱۶۴/۱۷، اثبات الهداة ج ۲/۳۴۲ و النهاية ابن اثیر ج

۶. کشف المراد / ۳۷۴

۴۶۷/۳

حقّی هست.» گفت: «نیز کاش بودم در ظلّه و سایه بنی ساعده که دست بر دست احد رجلین زده بودم، پس او امیر بود و من وزیر او می شدم.»<sup>۱</sup> و اینها همه دلالت تمام دارم که او شکّ در استحقاق امامت خود داشت و مضطرب در صحّت آن بود، و تصوّرش آن بود<sup>۴</sup> که دیگری اولی از اوست به خلافت.

قال: و خالف الرّسول (ص) فی الاستخلاف عندهم و فی تولیة من عزله،  
عليه السّلام.<sup>۲</sup>

این طعن دیگر بر ابی بکر است و آن این است که مخالفت رسول الله - صلّی الله علیه و آله - نمود - بنابر زعم اهل سنت - در این که طلب خلیفه نمودن نمود، چنانچه ابن ابی الحدید روایت نموده که ابوبکر در وقت جان کندن به عثمان / \* الف / ۲۲۷ / گفت که: «بنویس<sup>۱۲</sup> در این باب که عمر خلیفه باشد»<sup>۳</sup> و در مابین این سخن غش کرد. بعد از آن که به هوش آمد ما بقی کلام خود را تمام گفت و هیچ کس به نحوی که به حضرت رسول - صلّی الله علیه و آله - نسبت هذیان دادند به او نداد. و این معنی بدعت بود به زعم ایشان، از جهت آن که پیغمبر<sup>۱۶</sup> - صلّی الله علیه و آله - نزد ایشان کسی را خلیفه ننموده پس خلیفه خود قرار نمودن مخالفت با طریقه نبی است، و مخالفت فعل نبی

۱. «لیتینی یوم ظلّة بنی ساعده کنت ضربت علی ید احد الرجلین» اثبات الهداة ج ۲ / ۳۶۸

و شرح نهج البلاغه ج ۱۷ / ۱۶۴

۲. کشف المراد / ۳۷۴

۳. شرح نهج البلاغه ج ۱ / ۱۶۵ و بحار الانوار ج ۳۰ / ۵۱۹

بدعت و موجب طعن است.

و ايضاً مخالفت نمود در آن که خليفه کرد کسی را که عزل نموده بود او را نبی - صلی الله عليه و آله - از جهت آن که حضرت رسول - صلی الله عليه و آله - [الف - ۳۰۴] عمر بن خطاب را خليفه نکرد مگر آن که فرستاد او را به جنگ خیبر پس گريخت و برگشت، و او را متولی امر صدقات نمود، پس شکوه نمود عباس از او نزد رسول - صلی الله عليه و آله - آن حضرت - صلی الله عليه و آله - او را معزول نمود، و انکار نمودند صحابه بر ابی بکر این امر را - یعنی استخلاف عمر را - تا آن که گفت طلحه مر ابوبکر را: «والی کردی بر ما و مسلط نمودی درشت غلیظی<sup>۱</sup> را».

۱۲ قال: و فی التّخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التّنفيذ، و ولی اسامة عليهم فهو أفضل، و علی - عليه السّلام - لم یولّ علیه أحداً و هو أفضل من أسامة<sup>۲</sup>.

این دلیل دیگر است بر طعن در ابی بکر، و آن این است که: مخالفت قول نبی - صلی الله عليه و آله - نمود از جهت آن که حضرت رسول - صلی الله عليه و آله - امر به ابی بکر و عمر بن خطاب و عثمان نمود در ضمن امر «نفذوا جيش اسامة» که او را ولی و حاکم بر ایشان نمود یعنی گفت که در جيش اسامة بروید و آماده کنید آن را! و بیان این معنی آن است که: حضرت نبی - صلی الله عليه و آله -

۱. اثبات الهداة ج ۲ / ۳۵۱ و ۳۶۸

۲. کشف المراد / ۳۷۵: بقصد البعد

در بیماری بود گفت چند بار مکرّر به عنوان خطاب با سایر صحابه که بروید به جیش اسامه، و این هر سه بودند داخل جمعی که از جیش اسامه بودند. و فرمود رسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ -: «لَعَنَ اللَّهُ المتخلف عن جیش اسامة»<sup>۱</sup> چنانچه شهرستانی در کتاب ملل و نحل<sup>۲</sup> تصریح به این لعن نموده<sup>۳</sup>.

و طبری در تاریخ خود و جوهری در کتاب سقیفه و واقدی و محمد بن اسحق به دو سند گفته‌اند که خصوص این دو نفر مأمور به رفتن با اسامه و جیش او بر سبیل تعیین بودند، و از قول اکثر اهل سنت معلوم است که عثمان / \*ب / ۲۲۷ / نیز داخل بوده. و صاحب کتاب عقد<sup>۴</sup> تصریح به عثمان نموده.

و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغة اعتراف نموده که ابوبکر را بسیاری از محدّثین گفته‌اند که داخل جیش بود، و بلاذری که از ثقات اهل سنت است در تاریخ خود و سعد بن محمد بن مسعود الکازرونی که از متعصّبین جمهور است ایضاً [ب - ۳۰۴] در تاریخ خود که مسمی است به کتاب المتقی فی مولود المصطفی تصریح نموده که ابوبکر و عمر داخل جنگ اسامه بودند با وجوه مهاجرین و انصار. و ایراد نموده که گفتند مردم: این غلام کم سنّ مناسب نیست که امیر مهاجرین باشد، پس غضب نمود رسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - غضب شدید بر ایشان، و قسم یاد نمود که سزاوار امارت هست او، و بخاری نیز این را در چندین موضع از صحیح خود نقل نموده، و ابن اثیر از علمای

۱. بسنجید با اثبات الهداة ج ۲ / ۳۸۳

۳. بظاهر عقد الفرید منظور است.

۲. الملل و النحل، ج ۱ / ۳۰

ایشان در کامل التواریخ چنین نقل نموده<sup>۱</sup>.

و ایراد نموده‌اند مورّخین که ابابکر و عمر تا بودند اسامه را امیر می‌گفتند، و وارد شده که اسامه بعد از فوت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - بر در مسجد ایستاد و فریاد نمود که ای معاشر مسلمین.

۴

تعجب از رجلی که پیغمبر مرا امیر او کرد الحال او مرا عزل نموده و می‌خواهد امیر من باشد. و صاحب روضة الاحباب نیز نقل نموده که

ابابکر و عمر و عثمان بودند داخل جیش اسامه، و محمد بن

عبدالکریم شهرستانی در کتاب ملل و نحل گفته که حضرت رسول

۸

- صلی الله علیه و آله - گفت: «جهّزوا اسامة لعن الله من تخلف عن

جیش اسامة»<sup>۲</sup> و شک نیست که واجب شده بود بر ایشان این رفتن،

پس تخلف کردند و نرفتند با آن که حکم فوری بود موافق اخبار، و

اسامه را منتظر نمودند<sup>۳</sup> و عدم جمعیت جیش و تأخیرش اثم بود.

۱۲

و شیخ طبری در قصه موت نبی - صلی الله علیه و آله - ایراد

نموده که در حین شدت بیماری چون معلوم آن حضرت - صلی الله

علیه و آله - شد که ابوبکر در مسجد به نماز جماعت مشغول شده با

ضعف خود به مسجد رفت و نماز به جماعت گذاشت، و هیچ التفاتی

۱۶

به نماز وی نکرد، بلکه استیناف کرد، و چون نماز کرد به خانه آمد

ابوبکر و عمر حاضر شدند آن حضرت - صلی الله علیه و آله - فرمود:

نه من شما را گفته بودم که در لشکر اسامه به حرب روید؟! ابوبکر

۱. بنگرید: من حياة الخليفة عمر بن الخطاب / ۳۴ - ۳۸ به نقل از تاریخ طبری ج ۳ / ۱۸۸،

۲. در صفحه قبل گذشت

تاریخ الخلفاء / ۱۴۲

۳. م، الف: نمودن

گفت: یا رسول الله! نخواستم خبر تو از کسی پرسم باز آمدم، اسامه را بخواند و گفت: بیرون رو با اصحابی که نامزد [الف - ۳۰۵] کرده‌ام برو تو زود، برو! <sup>۱</sup> تمّ کلامه <sup>۲</sup>.

- و واقع شده در تواریخ معتبره که معلوم بود سبب تعجیل، و  
می دانستند قصد پیغمبر را - صلی الله علیه و آله - و تخلّف نمودند از  
جهت آن که قصد آن حضرت - صلی الله علیه و آله - آن بود که بعد از  
موت آن حضرت خلافت را صاحب نشوند، و به این سبب ایشان را به  
جیش اسامه فرستاد، و ، چنانچه مذکور شد که همه روایات کافه نقل  
نموده‌اند که ابوبکر و عمر در حال خلافت خود سلام بر اسامه  
می کردند به امارت و با او مخاطبه می نمودند به لفظ امیر به غیر  
حضرت امیر / \* الف / ۲۲۸ - علیه السلام - که از او نقل نشده این  
معنی، و آن حضرت - علیه السلام - را <sup>۳</sup> با او نفرستاد و از گردانیدن  
اسامه را امیر لشکر و بودن در آن لشکر ابوبکر و عمر و عثمان افضلیت  
او مستفاد است، پس او افضل از این هر سه بود، و علی - علیه السلام -  
افضل از اسامه بود و کسی بر حضرت علی بن ابی طالب - علیه السلام -  
ولایت نداشت به گفته نبی - صلی الله علیه و آله - پس حضرت امیر -  
علیه السلام - افضل ناس بود کافه.

و حاصل مدّعا آن که از آنچه مذکور شد معلوم می شود که اسامه  
افضل از این هر سه بود به حکم <sup>۴</sup> حضرت رسول - صلی الله علیه و آله

م.۱: - برو

۲. بسنجید با اثبات الهداة ج ۲/۲۶۷ و بحار الانوار ج ۳۰ / ۴۲۷ - ۴۴۲

م.۴: محکم

۳. نسخه‌ها: را علیه السلام

- و حضرت امیر - علیه السلام - افضل از اسامه، پس بر همه افضل بود  
بر این قیاس، و تفضیل مفضول جایز نیست.

۴ قال: و لم يتول عملاً في زمانه و اعطاه سورة براءة، فنزل جبرئيل -  
عليه السلام - و أمره برده<sup>۱</sup> و أخذ السورة منه، و ان لا يقرأها الا هو أو أحد  
من أهله، فبعث بها علياً، عليه السلام<sup>۲</sup>.

این طعن دیگر است بر ابی بکر، و آن این است که والی نکرد رسول  
۸ - صلی الله علیه و آله - در زمان حیات خود ابابکر را در امری هرگز به  
غیر از آن که سورة براءة را به او داد حضرت رسول - صلی الله علیه  
و آله - او را امیر حاج نمود که در موسم حجّ بر مردم بخواند، پس  
چون طیّ بعضی از راه نموده بود نازل شد جبرئیل - علیه السلام - بر  
۱۲ نبی - صلی الله علیه و آله - و امر نمود که آن حضرت - صلی الله علیه  
و آله - ردّ ابابکر نماید. و بگیرد سوره را از او [ب - ۳۰۵] و قراءت نکند  
بر مردم مگر حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - یا یکی از اهل آن  
حضرت - صلی الله علیه و آله - پس فرستاد حضرت رسول - صلی  
الله علیه و آله - حضرت امیر را - علیه السلام - به عقب ابابکر که سوره  
۱۶ را حضرت امیر - علیه السلام - اخذ نماید و بر مردم بخواند، و والی

۱. م: بروه

۲. بنگرید: تفسیر طبری، ج ۴۶/۱۰، صحیح بخاری ج ۶۷۱/۲ و ج ۲۲۸/۵ و ج ۴۰۴/۶،

سنن ترمذی، ج ۲۷۵/۵، مسند احمد ج ۲۸۳/۳، ج ۱۶۴/۴، کشاف ج ۲۴۳/۲، شواهد

التنزیل ج ۲۳۹/۱، ینابیع المودة / ۸۸.

۳. کشف المراد / ۳۷۵: فأمره

- نمود حضرت امیر - علیه السلام - را در آن سال بر مردم حاج، و این دلالت دارد که ابابکر امارت اهل حج را قابل نبود. پس چون قابل امارت همه مردم بعد از رسول - صلی الله علیه و آله - خواهد بود. و ظاهر است که کسی را که اعتماد نباشد بر او به قراءت سوره [ای] و ۴ ادای آن در حیات رسول - صلی الله علیه و آله - چگونه اعتماد بر امامت او بعد از نبی - صلی الله علیه و آله - خواهد بود.
- ۸ قال: ولم یکن عارفاً بالاحکام حتّی قطع یسار سارق، و احرق بالنّار، و لم یعرف الکلاله. و لامیراث الجدّ، و اضطرب فی احکامه، و لم یحدّ خالداً و لا اقتصّ منه.<sup>۱</sup>
- این طعن دیگر است در ابی بکر، و آن این است که عارف به احکام شرع نبود، پس جایز نیست نصب او در امامت از جهت آن که قطع نمود / \*ب/ ۲۲۸ / دست چپ دزدی را و این خلاف شرع است.<sup>۲</sup> و ۱۲ فخر رازی گفته که در سرقت اوّلی قطع ید یسری خلاف اجماع همه مسلمین است.
- ۱۶ و سوخت فجأةً سلمی را به آتش با آن که او توبه کرد، و گفته اند که در میان آتش بلند شهادتین می گفت و حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - منع نموده سوختن در آتش را، و فرموده است: «لا یعذب بالنّار الاّ ربّ النّار».
- ۲۰ و سؤال کرده شد از کلاله، پس نمی دانست که چه جواب بگوید

۱. کشف المراد / ۳۷۶

تجريد الاعتقاد / ۲۴۸

۲. منهاج ابن تیمیة ج ۳/ ۱۲۶ و اثبات الهداة ج ۲/ ۲۶۸

در این امر بعد از آن گفت که می‌گویم در این جا برای خود، پس اگر حق است از جانب خداست و اگر خطاست پس از جانب من است، و شیطان و خود را با شیطان شریک نمود، و شک نیست که حکم برای خود باطل است.<sup>۱</sup>

۴

و کلاله را گفته‌اند: وارثیست که نه ولد باشد و نه والد، بلکه برادران پدری و مادری و یا پدری تنها، یا [الف - ۳۰۶] مادری تنها، چنانچه از آیات سوره نساء<sup>۲</sup> معلوم می‌شود.

و اب را که به معنی گیاه و مرعاء حیوانات است نمی‌دانست، چنانچه صاحب کشف روایت کرده است عدم علم او را.<sup>۳</sup>

۸

و جدّه [ای] آمد و از<sup>۴</sup> میراث خود سؤال نمود، پس گفت: نمی‌یابم از برای تو چیزی در کتاب خدا و نه در سنت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - برگرد تا سؤال نمایم حکم خدا را، پس خبر داد به او مغیره بن شعبه و محمد بن مسلمة که پیغمبر - صلی الله علیه و آله - سدس به جدّه می‌داد.<sup>۵</sup>

۱۲

و مضطرب بود در بسیار از احکام، و بود مستفتی و سؤال نماینده از صحابه در احکام، و این دالّ است بر قلت و قصور معرفت و علم او. و کشت خالد بن ولید مالک بن نويرة را، و خواست زوجه او را

۱۶

۱. بنگرید: شرح نهج البلاغه ج ۱۶/۲۲۲ و منهاج ابن تیمیه، ج ۳/۱۲۴ ← تجريد الاعتقاد /

۲. ر.ک: اثبات الهداة ج ۲/۳۶۸ و السبعة من السلف / ۸۵

۳. مجمع الزوائد ج ۵/۸، بحار الانوار ج ۳۰/۶۹۳ و الکشاف ج ۴/۲۲۰ ط دار الفکر

۴. م: + او

۵. ر.ک: شرح القوشجی / ۴۰۷، سنن بیهقی ج ۶/۲۳۴ و بحار الانوار ج ۳۰/۵۰۷

همان شب کشتن او، و با او مضاجعه نمود، پس حد نَزَد او را در این زنا، و نکشت او را به قصاص، و عمر اشاره نمود بر او به قتل و عزلش، پس گفت: غلاف نمی‌کنم شمشیری را که خدا کشیده بر کفار<sup>۱</sup>.

قال: و دفن فی بیت رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - و قد نهی الله - تعالى - عن دخوله فی حیاته؛ و بعث الی بیت امیرالمؤمنین - [عليه السلام] - لَمَّا امتنع من البیعة فاضرم فی النار و فیہ فاطمة و جماعة من بنی هاشم، و ردّ علیه الحسنان لَمَّا بویع، و ندم علی کشف بیت فاطمة،<sup>۸</sup> علیها السلام.

و اینها مطاعن دیگر است در خلافت ابی بکر و تقریر آن این است که وصیّت نمود که دفن کرده شود در خانه / \*الف/ ۲۲۹ / رسول - صَلَّى الله عليه و آله - و خدای - تعالى - نهی کرده بود از دخول در<sup>۱۲</sup> آن بیت بدون اذن پیغمبر - صَلَّى الله عليه و آله - حین حیات رسول - صَلَّى الله عليه و آله - لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾<sup>۲</sup> و خانه از رسول بود موافق قول خدای - تعالى - که بیوت النّبی در قرآن واقع شده و بیوت به نبی اضافه شده، و اگر حجره عایشه گویند جهت تمیّز که در خانه‌ها معلوم است که نسبت به خدمه حجره را می‌دهند. پس منع مستمرّ است، و بعد از موت که اذن ممکن نیست به طریق [ب - ۳۰۶] اولی خواهد بود این منع، لیکن در متن تصریح به وصیّت نشده و در طعن او این ضرور بود و الاّ بعد از<sup>۲۰</sup>

۱. ر.ک: اثبات الهداة ج ۲/ ۴۲

۲. احزاب / ۵۳

مرگ طعن بر او این امر نمی شود و این معنی را شیخ طبری در کتاب کامل بهایی<sup>۱</sup> در باب موت خلفا نقل نموده که ابابکر این وصیت نمود، لیکن گفت که اذن دفن نزد آن حضرت - صلی الله علیه و آله - حاصل نمایند اگر مأذون شوید در جنب او دفن کنید. و الا در مقبره مسلمین دفن کنید.<sup>۲</sup>

و دیگر چیزی که آیا چه نحو اذن حاصل می توان نمود و به فعل آمد اذن تا نه قلمی ننموده کسی، و این معلوم است که با وجود منع دخول در بیت نبی - صلی الله علیه و آله - حین حیات دفن نمودن او آن جا صورت نداشت.<sup>۳</sup>

و فرستاد ابی بکر جمعی را به خانه حضرت امیر - علیه السلام - چون امتناع از بیعت نموده بود که افروخته شود در آن خانه آتش، و در آن جا حضرت فاطمه - علیها السلام - و جماعتی از بنی هاشم بودند، و بیرون کشیدند حضرت امیر را - علیه السلام - به جبر از خانه، و با او بود زبیر در خانه، پس شکستند شمشیر او را و بیرون کردند از آن موضع جمعی را که بیرون کردند، و زدند حضرت فاطمه را - علیها السلام - و ساقط شد از او طفلی که اسم او را<sup>۴</sup> محسن نموده بود رسول، صلی الله علیه و آله.

و حضرت امام حسن و امام حسین - علیهما السلام - چون مردم بیعت با ابی بکر نموده بودند آمدند با جمعی از بنی هاشم و غیر ایشان

۱. بنگرید: کامل بهایی ج ۲/۱۳۳ به مضمون دیگر

۲. م: - کنید

۳. کذا، جمله ها قدری آشفته است

۴. م: - را

و با او حجّت نمودند و گفتند حسنین که خلافت را به خلاف حقّ تصرف نموده [ای] و این مقام مقام جدّ ماست و از جدّ تو نیست این مرتبه و این مکان، و تو اهل این نیستی.

و چون وقت مرگ ابوبکر شد در آن حین گفت: «کاش من ترک خانه فاطمه - علیها السّلام - کرده بودم و کشف آن بیت نمی کردم».<sup>۱</sup> و این دالّ است که خود نیز خطای خود را می دانست چون معاینه در حین موت احوال خود را مشاهده نموده بود و ملائکه عذاب را در امر خود [الف - ۳۰۷] دیده بود.

و در شرح حاج محمود وارد است که طبری در تاریخ خود نقل نموده که: انّ عمر بن الخطّاب قد أتى منزل علیّ - علیه السّلام - فقال و الله لأحرقنّ علیکم او لتخرجنّ للبیعة. و ذکر الواقدی انّ عمر قد جاء الی علیّ فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال: اخرجوا و لنحرقها و نقل ابن حرانه فی غرره، قال زید بن اسلم: کنت ممّن حمل الحطب مع عمر الی باب فاطمة حین امتنع علیّ و اصحابه - علیهم السّلام - من أن یبایعوه، فقال عمر لفاطمة - صلوات الله علیها - اخرجی من البيت و الاّ حرّقته و من فیه. قالت: و تحرق علی ولدی؟ قال: ای و الله / \*ب/ ۲۲۹/ و لیخرجنّ و لیبایعنّ. قال ابن عبد ربّه. و هو من أعیان السّنة - فامّا: علیّ و العباس فقعدا فی بیت فاطمة و قال ابوبکر لعمر: ان ابیا فقاتلهما، فاقبل بقبس من نار علی أن یضرم علیها النار فلقیته فاطمه - علیها السّلام - فقالت: یابن خطاب اجئت لتحرق

۱. «فوددت أنّی لم اکشف بیت فاطمة (ع)» ← تاریخ طبری ج ۲/ ۶۱۹، میزان الاعتدال ج

۲/ ۲۱۵ و سبعة من السلف / ۱۶.

ديارنا؟<sup>۱</sup> قال: نعم. و ايضاً قد روى، مصنف كتاب المحاسن و انفس الجواهر<sup>۲</sup>.

نحو هذا قال علامة، ابن المطهر الحلّي - رحمه الله تعالى -:

«فليُنظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلّد هؤلاء النّاقلين - يعنى فى

البيعة - ان كان نقلهم هذا صحيحاً بعيداً عن التّهمة، و أنّهم قصدو لبّيت

النّبي و احراق اولاده على شىء لا يجوز فيه الانتقام و لا يحلّ به سببه

هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النّبي - صلّى الله عليه و آله - ايّاهم،

و روى أنّه ذات يوم يخطب النّبي فعثر الحسين و هو طفل صغير فنزل

من منبره و قطع الخطبة و حمله على كتفه و صعد المنبر، ثمّ اكمل

الخطبة مع أنّ جماعة لم يبايعوا قطّ، و هلاًّ امر بقتلهم و بأى اعتبارٍ

وجب الانقياد الى هذه البيعة، فإنّ النّصّ غير دالّ عليها و لا العقل».

و از روايات مستفيضه محفوفه به قراين جليّه معلوم شده كه

حضرت فاطمه - عليها السّلام - را<sup>۳</sup> ترسانيدند بلكه تازيانه و سر<sup>۴</sup>

شمشير بر او زدند تا او را مجروح كردند، و فرزند او ساقط [ب - ۳۰۷]

شد، و در حين فوت نيز اثر ضرب در بدن مبارك او گفته اند كه بود.

پس آنچه مذكور شد از اهل تواريخ و معتمدين اهل سنّت به

افروختن نار و ايداي حضرت فاطمه نمودن و گفتن ابوبكر كه اگر

حضرت امير - عليه السّلام - و عبّاس بيعت نكنند هر دو را مقتول

۱. كذا

۲. بنگريد: الامامة و السياسة ج ۱/۱۹، الطرائف ج ۱/۲۳۸، تاريخ الطبرى ج ۳/۹۸، و العقد

الفريد ج ۳/۶۳ ط: مصر

۳. نسخه ها: را (ع)

۴. ن: - سر

نمایند و بکشند<sup>۱</sup> استفاد شد که صحیح دانسته‌اند معتمدین مورّخین ایشان این اخبار را نسبت به این هیزم کشان جهنّم که از جمله حمّالة الحطب‌اند و خود قایلند به این امور. و جمع کثیری از یهود و نصاری که بودند در آن وقت حکم به افروختن نار بر ایشان نشده، و جمع کثیری از اکابر صحابه که امتناع از بیعت با<sup>۲</sup> ابابکر نمودند حکم افروختن آتش بر ایشان نیز نشد.

و اسامة بن زید با لشکرش بیعت نمودند تا فوت / \* الف / ۲۳۰ /  
 ۸ اسامه، و گفت که: حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - مرا امیر ایشان نمود نه ایشان را امیر من، و امر به افروختن آتش جهت او نمودند. و سعد بن عبادۀ تا حین فوت با قبیله‌اش بیعت نمودند. و حضرت خضر و الیاس - علیهما السلام - بیعت نکردند و جمعی کثیر در بیعت داخل نبودند، چنانچه سابق مذکور شد؛ و مع هذا دعوی  
 ۱۲ اجماع باطل می‌کنند.

و بر فرض تحقق اجماع خلافت را ایشان از اصول دین نیز نمی‌دانند، و می‌گویند از ارکان ملّت نیست، بلکه متعلّق به مصالح عباد است و خود نفی اجماع نموده‌اند و به سبب این نحو اجماعی که جبراً  
 ۱۶ نیز متحقّق نشده با حضرت فاطمه - علیها السلام - که رسول الله - صلی الله علیه و آله - فرمود: «فاطمة بضعة منی فمن آذاها فقد آذانی و من آذانی فقد آذی الله.»<sup>۳</sup> این نحو سلوک نموده خانه‌اش را به

۲. م، الف :- با

۱. نسخه‌ها: بکشید

۳. پیش از این مصادر آن بیان شد.

آتش به جهت بیعت بدعت بی جهت خراب<sup>۱</sup> می کنند و به معصومی که وصی رسول الله - صلی الله علیه و آله - است تکلیف بیعت می کنند و خلافت خود را اجتهاد می دانند، و مع هذا این نحو آتشی را که افروخته اند اهل [الف-۳۰۸] سنت می خواهند خس پوش نمایند. و ۴  
متبصر به حق نمی شوند از این امارات، و اگر کسی به اجتهاد، تشیع<sup>۲</sup>، و لعن خلفای جور را حق داند واجب القتل می دانند، و وقتی که وفات ابی بکر حاضر شد گفت: «کاشکی ترک بیت فاطمه - علیها السلام - نموده بودم و کشف بیت<sup>۳</sup> او نکرده بودم چنانچه سابق مذکور شد. و ۸  
این امور دالّ است بر خطاهای آن ... ۴.

قال: و امر عمر برجم امرأة حامل و اخرى مجنونة، فنهاه علی - علیه السلام - فقال: لولا علیّ لهلك عمر.<sup>۵</sup> ۱۲

این طعن نیست بر عمر که ممتنع است با آن امامت او، و تقریرش این است که نزد عمر آوردند زنی که بتحقیق زنا کرده بود و او حامله بود، و همچنین زن مجنونه که زنا نموده بود، پس عمر امر کرد به رجم آن زن حامله و مجنونه، پس گفت حضرت امیر - علیه السلام - اگر زن زنا کرده طفل او تقصیر ندارد، صبر باید نمود تا وضع حمل او بشود، و مجنونه مکلف نیست. پس عمر گفت: «لولا علیّ لهلك عمر»<sup>۶</sup>. پس ۱۶

۲. کذا / بظاهر: تشیع

۴. م: معلوم

۱. م: خواب

۳. م: نیت

۵. کشف المراد / ۳۷۷

۶. بنگرید: فرائد المسمطین ج ۱/ ۳۴۹، مناقب خوارزمی / ۳۸

- معلوم می‌شود که آن قدر سفیه بود که مجنونه نمی‌دانست مکلف نیست، و گناه والده نمی‌دانست موجب قتل و ضرب طفل نمی‌گردد. و در شرح حاج محمود - رحمه الله - وارد است «و منها ما نقل من أن رجلاً جاء الى عمر فقال اننى أحبّ<sup>۱</sup> الفتنه و أبغض الحقّ و اشهد بما لم أره، فقال / \*ب / ۲۳۰ / عمر قدّموه فاضربوا عنقه، فلما قدّم ليقتل اقبل علىّ - عليه السلام - فقال: ما شأن هذا؟ فاخبروه، فقال: فاتاه، فقال: لم امرت بقتله؟ فقال عمر: هذا رجل مسلم! فقال: كذا و كذا، فقال: صدّق، فأنه يحبّ الفتنه و هى أهله، و يبغض الحقّ و هو الموت، و يشهد لرسول الله بالرسالة و لم يره، فقال عمر: صدقت يا ابالحسن! خلّوا سبيله».<sup>۲</sup> و این را ابوالحسن فارسی از اهل سنت در کتاب عرایس نقل نموده، و قاضی عیاض<sup>۳</sup> در کتاب شفاء فی تعریف حقوق المصطفی ایراد نموده.
- ۱۲ و ایضاً [ب - ۳۰۸] در صحیح بخاری و صحیح مسلم که موافق حقّ و به طریق صحیح بخاری از جهنم و<sup>۴</sup> از اعظم معتمدین اهل سنت است نقل است که: حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - در حین احتضار فرمود که دوات و مثل کاغذی حاضر نمایید تا آنچه حقّ باشد بنویسم که امت بعد از من اختلاف نکنند، عمر مانع شد و گفت که پیغمبر - صلی الله علیه و آله - هذیان می‌گوید، میارید آن را، و میان

۱. م: ا.ج

۲. فرائد السمطين ج ۱/ ۳۳۷، احقاق الحق ج ۲/ ۱۸، ج ۱۷/ ۲/ ۴۴ و شرح تقدمة تقويم

۳. ن، الف: عباس

الایمان / ۱۹۵

۴. کذا. صحیح: که

حاضرین آن مجلس گفتگو بلند و مجادله شدید شد، آخر الامر حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - امر نمود به ایشان که از پیش من بیرون روید، ایشان بیرون رفتند»<sup>۱</sup> با وجود آن که آنچه آن حضرت - صلی الله علیه و آله - می گفت وحی الهی بود به وحی الهی عمر هذیان گفت و شیعه تماماً و موثقین اهل سنت مثل شهرستانی در کتاب ملل و نحل<sup>۲</sup> و آمدی در کتاب ابکار الافکار نیز، چنانچه مذکور شد این مقدّسه را نقل نموده اند، پس چون قابل خلافت خواهد بود این نحو کسی؟ و هرگاه آن حضرت - صلی الله علیه و آله - ایشان را امر به اخراج از بیت خود در حین حیات فرمود ادخال ایشان در حین ممات صورت ندارد.

و فی النّهاية الاثیریّة: «و فيه ایتونی بکتف و دواة أکتب لکم کتاباً، و الکتف: عظم عریض یكون فی اصل کتف الحيوان من الناس و الدّواب<sup>۳</sup>. كانوا یکتبون فيه لقلّة القراطیس، عندهم». <sup>۴</sup> و فيها ایضاً: و فيه کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها، و لاتقولوا<sup>۵</sup> هجرأ، ای فحشاً، یقال: اهجر فی منطقه یهجر اهجاراً اذا أفحش، و كذلك اذا اکثر<sup>۶</sup> الكلام فیما لا ینبغی، و الاسم الهجر بالضم، و هجر یهجر هجرأ بالفتح اذا خلط فی کلامه، و اذا<sup>۷</sup> هذی. و منه الحدیث: اذا طفتم بالبیت

۱. السبعة من السلف / ۵۶-۴۹، طبقات ج ۳۶/۲، مسند احمد ج ۳۴۶/۳ و صحیح بخاری،

غزوه خیبر، ج ۲۵۲/۵، فرض الخمس، ج ۵۰۳/۲-۵۰۶

۲. الملل و النحل ج ۳/۱ م: الدوات

۴. النّهاية ج ۱۵۰/۴ م: تقولا

۶. مصدر: کثر ۷. نسخه ها: اراد

- فلاتلغوا ولا تهجروا [یروی] بالضمّ و الفتح من الفحش و التّخلیط. و منه حدیث مرض النّبی - صلّی الله علیه و آله - قالوا ما شأنه: أهجر، أی اختلف کلامه بسبب المرض علی سبیل / \*الف/ ۲۳۱/ الاستفهام. ۴  
 أی هل تغیر کلامه و اختلط لاجل ما به من المرض، هذا أحسن ما ۴  
 يقال فيه. و لاتجعل اخباراً، فیکون امّا من الفحش أو الهذیان<sup>۱</sup> و القائل [کان] عمر و لا یظنّ [الف - ۳۰۹] به ذلك»، انتهى.<sup>۲</sup>  
 و هرگاه عمر می دانست که آن حضرت - صلّی الله علیه و آله - از مرض هذیان می گوید وقتی که امر فرمود که بیرون روید با محبّتی که ۸  
 مدّعی آن بودند چون اطاعت نمودند در رفتن، و اطاعت ننمودند در مثل کاغذ آوردن؟! و به جهت تجهیز خلافت رفتند بدون فرموده احدی، پس اگر آن حضرت - صلّی الله علیه و آله - اگر<sup>۳</sup> از روی ۱۲  
 شعور فرمودند این معنی را بایست اطاعت نمود، چنانچه از ربط کلام و تعلیل نمودن که «تا گمراه نشوند» مستفاد می شود که این نحو کلام مربوط است و منظور حقّ است، و اگر مجمل را هذیان قرار دهند پس ملاعین را برخاستن ضرور نبود، و اگر منظور<sup>۴</sup> مع هذا رعایت بود پس ۱۶  
 بایست به تمام امور عمل نمود، و نسبت هذیان نداد که اهانت است.

قال: و تشکک فی موت النّبی (ص) حتّی تلا علیه أبوبکر: ﴿انک میّت و انّهم میّتون﴾ فقال کأنی لم أسمع هذه الآية.<sup>۵</sup>

۱. نسخه ها: الهزیان و همچنین موارد بعد

۳. کذا. بظاهر زائد است

۲. النّهاية، ج ۵/ ۲۴۵-۲۴۶

۵. کشف المراد / ۳۷۷

۴. م: منظور

این طعن دیگر است، و آن این است که عمر حفظ قرآن ننموده بود و متدبر آیات آن نبود، پس مستحقّ امامت نبود و وجه این آن است که بعد از فوت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - گفت: «و الله ما مات محمّد» و گفت ایشان ترک این سخن نمی‌کنند تا آن که بریده شود ایدی رجال و ارجل ایشان، چون ابی بکر متنبّه شد و متنبّه گردانید او را به آیه ﴿اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اَنْهُمْ مَيِّتُونَ﴾<sup>۱</sup> و به قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿اَفَاِنْ مَاتَ اَوْ قُتِلَ اَنْقَلَبْتُمْ عَلٰى اَعْقَابِكُمْ﴾<sup>۲</sup> گفت عمر: گویا این آیه را نشنیده بودم یقین به وفات او - صلی الله علیه و آله - [نمودم]<sup>۳</sup>.<sup>۴</sup>

قال: «و كلّ الناس أفقه من عمر حتّى المخدّرات» لما منع من المغالاة فى الصّدّاق.<sup>۵</sup>

این طعن دیگر است، و آن این است که عمر گفت روزی در خطبه‌اش: کسی که بالا رود در صدّاق دخترش، می‌گردانم آن زیاده را داخل بیت‌المال، پس گفت آنگاه زنی: چون منع می‌کنی از ما آنچه خدای - تعالی - حلال نموده جهت ما در کتاب خود ﴿و اتيتم احدىهنّ قنطاراً فلاتأخذوا منه﴾<sup>۶</sup> پس گفت: «كُلّ مردم [ب - ۳۰۹] افقه از عمرند حتّى مخدّرات در بیوت.» و کسی که مشتبه باشد بر او مثل این حکم

۲. آل عمران / ۱۴۴

۱. زمر / ۳۰

۳. شرح نهج البلاغه، ج ۱۲/ ۱۹۵

۴. كشف المراد / ۳۷۸ - الناس

۵. نساء، ۲۰

ظاهر است که صلاحیت امامت ندارد<sup>۱</sup>.

قال: و اعطى ازواج النبی (ص) و افترض، و منع اهل البيت - عليهم السلام - من خمسهم<sup>۲</sup>.

۴

این طعن دیگر است و آن این است که عمر بود که عطا می کرد ازواج نبی را - صلی الله علیه و آله - از بیت المال، حتی<sup>۳</sup> آن که بود که عایشه را و حفصه را می داد ده هزار درهم در هر سال، و اخذ نمود عمر از بیت المال هشتاد هزار درهم، پس حضرت امیر - علیه السلام - انکار این امر از او<sup>۴</sup> نمود، پس گفت که اخذ نمودم جهت قرض. و منع نمود اهل بیت را از خمس که واجب گردانیده بود خدای - تعالی - از برای ایشان در کتابش حتی از حضرت فاطمه - علیها السلام - منع نمود تا آن که آن حضرت طلبید حق ذوالقربی را و او نداد<sup>۵</sup>.

۱۲

قال: و قضی فی الحدّ<sup>۶</sup> بمائة قضیّة، و فضل فی القسمة و منع

۱. بنگرید: الکشاف ج ۱/ ۴۹۱، الغدير ج ۶/ ۹۶ و اثبات الهداة ج ۱/ ۳۵۱

۳. م: حقّی

۲. کشف المراد / ۳۷۸

۴. م: وا

۵. بنگرید به اعتراض ابن عباس به عمر در عدم پرداخت خمس ← مسند احمد ج

۱/ ۲۴۸، کنز العمال ج ۲/ ۳۰۵، مسند شافعی / ۱۸۳، السبعة من السلف / ۱۰۸ و من حياة

الخليفة عمر بن الخطاب / ۱۸۴.

۶. در متن تجريد الاعتقاد / ۲۵۳ آمده: «فی الجدّ» در این صورت به معنی عدم علم عمر در

سهم جدّ است که در آن به صد رأی حکم داده ← کنز العمال ج ۶/ ۱۵ و فتح الباری، ج

۱۲/ ۱۶ و بحار الانوار ج ۱/ ۵۸

المتعین<sup>۱</sup> / \*ب / ۲۳۱.

این طعن‌های دیگر است و آن این است که چون عمر عارف نبود به احکام شرع حکم نمود در حدّ به صد حکم مختلف و به روایتی هفتاد حکم مخالف حقّ، و این دلالت بر قلّت معرفت او در احکام ظاهر شرع می‌کند.<sup>۲</sup>

و در قسمت غنیمت زیاد و کم نمود، مهاجرین را تفضیل داد بر انصار، و انصار را بر غیرش، و عرب را بر عجم؛ و واجب تسویه بود میان اینها.<sup>۳</sup>

و گفت: دو متعه در عهد رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - [بود] من نهی از هر دو می‌کنم و آن متعه نساء و متعه حجّ است<sup>۴</sup>. و «حیّ علی خیر العمل» را نیز در صلوة منع نمود.<sup>۵</sup> و در این سه امر گفت که این هر سه در عهد رسول الله بودند لیکن من منع می‌کنم و تحریف می‌کنم و هرکس ترک نکند<sup>۶</sup> عقاب خواهم نمود.

پس حرام آنچه خدا حلال نموده بود و جایز نیست که کسی

۱. کشف المراد / ۳۷۸: الجّد

۲. جهت پاره‌ای از موارد بنگرید: السبعة من السلف / ۹۰ و من حياة الخليفة عمر بن الخطاب / ۱۰۴-۱۵۶

۳. بنگرید: طبقات ج ۳/۲۱۹ و من حياة الخليفة عمر بن الخطاب / ۹۶-۹۸ و بحارالانوار ج ۴۶/۳۱

۴. بنگرید: كنز العمال ج ۵/۳۰۱، مسند احمد ج ۱/۵۲، السبعة من السلف / ۵۶-۷۸ و من حياة الخليفة عمر بن الخطاب / ۱۰۸-۱۳۸

۵. عمر گوید: «ثلاث كنّ علی عهد رسول الله (ص) أنا محرمهنّ و معاقب علیهنّ: متعة الحج و متعة النساء و حیّ علی خیر العمل فی الاذان» ← بحارالانوار ج ۴۳/۳۱

۶. م: + و

آنچه خدا فرموده و اجر در آن قرار داده یا واجب نموده به اخبار نبی کسی آن را حرام نماید، و تابع شدن قول خود را واجب<sup>۱</sup> داند، و قول خدا را حرام گرداند، از جهت آن که این احکام اگر از جانب رسول - صلی الله علیه و آله - است [الف - ۳۱۰] و انقیادش لازم نیست، پس لازم می آید تجویز جمیع احکام نبی - صلی الله علیه و آله - به این نحو و تجویز تغییرش - نعوذ بالله من هذا - چگونه این تواند شد؟! و اگر از جانب خداست موافق ﴿لَا يَنْطِقُ عَنْ هَوَى﴾<sup>۲</sup> أيضاً چگونه عمر منع و حرام می گرداند آنچه خدا فرموده<sup>۳</sup>، وارث و نحله حضرت فاطمه را به حدیث موضوع نمی دهد، و منع می نماند؟

و این امور ثلاثه که عمر منع نمود<sup>۴</sup> و عامّه ممنوع شدند، از فروع است؛ و خلافت نزد ایشان نیز از فروع دین است پس ممکن بود که منع نصّ خلافت بلا واسطه حضرت امیر - علیه السلام - را نکنند و قائل شوید چون متواتر است. و از قبیل منع متعتین بگوید عمر که با وجود نص من منع می کنم، تا این را حجّت خود نمایند عامّه و این همه جان نکنند.

قال: و حکم فی الشوری بضد الصواب.<sup>۵</sup>

این طعن دیگر است، و آن این است که مخالفت با طریقه رسول خدا - صلی الله علیه و آله - نمود نزد اهل سنت در این که وانگذاشت

۱. م: است صلی الله علیه و آله

۲. نجم / ۳

۳. م: + است

۵. کشف المراد / ۳۷۸

۴. م: کرد

عمر اختیار را به مردم، و اجتماع کردن ناس چنانچه مذهب ایشان است<sup>۱</sup> و مخالفت نمود با ابوبکر نیز که امام بعد از خود به عنوان نص بر خصوص شخص واحد قرار ننمود مثل ابوبکر که نص بر عمر کرد فقط<sup>۲</sup>، پس در این مقام عمر به بدعت چندی امر کرد که بیرون رفت از اختیار ناس و اجماع و نص؛ و حصر نمود خلافت را در شش کس با وجود آن که ذکر نمود از برای بعضی اینها طعنی چند که عامه خود نقل نموده‌اند و صلاحیت امامت با این مطاعن نیست با احدی.

و حضرت امیر - علیه السلام - را تعریف بسیار نمود، عبدالله پسرش گفت: چرا او را که لایق است تعیین نمی‌کنی؟ گفت مکروه می‌شمرم که به گردن / \* الف / ۲۳۲ / بگیرم امر مسلمین را در حین حیات و ممات، آخر به گردن گرفت، و وا گذاشت امر امامت را با این شش نفر، بعد از آن نقض حرف اول که با شش نفر بود نمود و با چهار نفر مقرر کرد، بعد از آن با سه نفر [ب - ۳۱۰] بعد از آن با دو نفر از ایشان، بعد از آن به قول یک نفر مقرر شد - بنا به حيله - که آن عبدالرحمن بود، بعد از آن او را بد نشان داده بود، و گفته بود در وقت مرگش که عبدالرحمن بد است و قابل خلافت نیست و مروّت ندارد.

و حکم شش نفر را که حضرت امیر - علیه السلام - و عثمان - علیه ... - و عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی الوقاص و طلحه و زبیر بودند به این نحو گفته بود که هرگاه جمع شوند علی و عثمان پس

۱. م :- است

۲. بنگرید: من حياة الخليفة عمر بن الخطاب / ۳۰۰-۳۱۰ - شرح نهج البلاغة ج ۱/ ۶۲، ج

۱۷/۱۶ و کنز العمال ج ۶/ ۳۵۹

- قول آن است که این هر دو گفته‌اند، و اگر هر سه نفر جانبی را اختیار کنند غیر جانب سه نفر دیگر را پس قول با آن سه نفر است که داخل آن عبدالرحمن است، و این از آن جهت بود که می‌دانست که حضرت امیر - علیه السلام - و عثمان - علیه اللعنه - اجتماع در یک کس ۴ نمی‌کند، و عبدالرحمن از ابن عمّ و داماد خودش عثمان تجاوز نمی‌کند، این است آنچه در شرح خود علامه - رحمه الله - که در نزد داعی بود و شرح دیگر میسر نشد واقع است.
- لیکن آنچه از کتب معتبره مستفاد می‌شود این نحو است که ۸  
عبدالرحمن بن عوف داماد عثمان است؛ زیرا که امّ کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط اموی در خانه عبدالرحمن بوده به این نحو که این عقبه مذکوره بعد از فوت عفّان پدر عثمان، اروای<sup>۱</sup> زوجه او را که مادر عثمان است خواسته، امّ کلثوم از او به هم رسیده که زوجه ۱۲ عبدالرحمن شده، پس عبدالرحمن شوهر خواهر عثمان به این نحو شده بوده، و سعد بن ابی وقاص پسر عمّ عبدالرحمن است نه عمّ عثمان، و به این قرابت سعد پدر عمر... که قاتل حضرت سیدالشهداء بوده حقّ خود را در خلافت به عبدالرحمن گذاشته. ۱۶
- و در شرح نهج البلاغه المکرّمه که ملافتح الله کاشانی نوشته در ذکر خطبه شقشقیه گفته در طی ذکر حکایت شوری که میان عبدالرحمن عوف و عثمان مصاهره بود به این وجه که عبدالرحمن زوج امّ کلثوم بنت عتبّه بن ابی معیط بود که خواهر مادری عثمان است.<sup>۲</sup> ۲۰

۱. کذا در نسخه‌ها

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۱ ذیل خطبه ۴

و شيخ طبري [الف - ۳۱۱] در كتاب كامل بهائي بعد از آن كه نقل نموده كه عمر جهت هر يك كه از اين شش نفر نقصي ذكر نموده كه لايق خلافت نيستند، ايراد نموده: «مردی را بخواند و صد كس را در حكم وی كرد و گفت كار خلافت به شوری انداختم بايد كه اين شش نفر<sup>۱</sup> را در مسجد رسول - صلی الله عليه و آله - حاضر كنی و هر كه عبدالرحمن بر وی بيعت كند همه بر وی بيعت كنند، و اگر نه چنين كنند جمله را گردن بزن. و دانسته بود كه عبدالرحمن هرگز ميل به علی - عليه السلام - نكند كه وی دشمن آن حضرت - عليه السلام - بود».<sup>۲</sup>

ايضاً نقل نموده كه «بعد از وقوع اين جمعيت جهت شور<sup>۳</sup> عبدالرحمن به حضرت امير - عليه السلام - دو مرتبه تكليف خلافت نمود به شرط آن كه به سنت شيخين عمل كنند و آن حضرت - عليه السلام - به اين شرط راضی نشد، آخر به عثمان دادند، و طلحه و زبير به او بيعت كردند، و اميرالمؤمنين - عليه السلام - برخاست و دست بر ايشان افشاند و بيرون آمد. عبدالرحمن عباس گفت: يا اميرالمؤمنين! چرا در شورا آمدی؟ گفت زيرا كه عمر گفت كه رسول - صلی الله عليه و آله - فرمود: «نحن معاشر الانبياء لانرث و لانورث»<sup>۴</sup> و الامامة و النبوة لا يجتمع في بيت واحد اگر من نمی رفتم دروغ او در اين فعل به اين خبر ثابت نمی شد».<sup>۵</sup>

۱. م: مرد

۲. كامل بهائي ج ۲/۱۱۲

۳. م: شوری

۴. پيش از اين مصادر آن گذشت.

۵. كامل بهائي ج ۲/۱۱۳ با قدری اختلاف

- و در منهاج الكرامة واقع شده در بیان طعن عمر به این عبارت: «طعن فی كل واحد ممن اختاره للشورى و اظهر أنه يكره أن يتقلد امر المسلمين ميتاً كما يقلده حياً، ثم تقلد بأن جعل الامامة فى ستة، ثم ناقص فجعلها فى اربعة، ثم فى ثلاثة، ثم فى واحد، فجعل فى ٤ عبدالرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وضعه بالعصف و القصور، ثم قال اذا اجتمع امير المؤمنين و عثمان فالقول ما قالاه، و ان صاروا ثلاثة فالقول للذين فيهم عبدالرحمن لعلمه أن علياً - عليه السلام - و عثمان لا يجتمعان على المرء، و ان عبدالرحمن لا يعدل بالامر عن اخيه و ٨ نحو عثمان و ابن عمه أيضاً، ثم امر بضرب أعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام، و امر بقتل من خالف الاربعة أو الذين فيهم [ب - ٣١١] عبدالرحمن؛ و كل ذلك مخالف للدين».
- ١٢ پس عمر خطاب در حکایت شورا به این نحو مقرر کرد که ذکر شد، و امر نمود که هر کس مخالفت نماید / \*ب / ٢٣٢ / این چهار نفر یا سه نفری را که عبدالرحمن داخل آن است بکشید، بعد از گذشتن سه روز از تخلف.
- ١٦ پس ملاحظه کنید از این قرار که چگونه جایز بود فتوای<sup>۱</sup> قتل حضرت امیر - علیه السلام - و عثمان نزد ایشان و قتل سایر صحابه؟ و نقل نموده اند به نحو مذکور که عبدالرحمن به حضرت امیر - علیه السلام - تکلیف خلافت نمود، لیکن گفت به این شرط<sup>۲</sup> که حکم به طریق ابوبکر و عمر نمایی! پس حضرت - علیه السلام - قبول این ٢٠

شرط ننمود و عثمان قبول نمود.

- تعجب در این است که شرط اعظم خلافت در مذهب ایشان  
اجتهاد است! هرگاه مجتهد باشند فایده‌اش آن است که با آنچه خود  
دانند عمل کنند، چنانچه خطای ابوبکر و عمر و مخالفت ایشان را با  
خدا و رسول این نحو توجیه می‌کنند که مجتهد بودند برای خود  
عمل می‌کردند، چنانچه عمر منع متعه نمود و جایی که آب نبود  
تیمم را جایز نمی‌دانست، و می‌گفت نماز باید نکرد،<sup>۱</sup> و به خلاف  
صریح قرآن عمل کرد و بنابراین هرگاه حضرت امیر - علیه السلام -  
مجتهد باشد برای ایشان بایست تجویز این تخلّف بکنند، و تواند  
تخلّف و مخالفت از احکام ابوبکر و عمر و آنچه ایشان قرار نموده‌اند  
به اجتهاد نماید، پس محتاج به این شرط نبود. و اگر برای دیگری که  
فوت شده باشد باید عمل نمود چه حاجت به اجتهاد است غیر  
مجتهد هم می‌تواند برای دیگری عمل نماید.

قال: و خرق كتاب فاطمة، عليها السلام.<sup>۲</sup>

- این طعن دیگر است، و آن این است که در دعوای فاطمه -  
علیها السلام - چون طول کشید منازعه میان او و ابابکر، داد به آن  
حضرت - علیها السلام - فدک را، و نوشته به این نحو که فدک با ایشان  
باشد، نوشت و داد و حضرت فاطمه - علیها السلام - که از نزد او  
بیرون آمد نوشته به دست او - علیها السلام - بود، عمر رسید و سؤال از

آن حضرت - علیها السلام - نمود و نوشته [الف - ۳۱۲] و مراتب چون معلوم شد، نوشته را اخذ و پاره نمود، و نفرین کرد آن حضرت - علیها السلام - بر او به این ستم، و داخل / \*الف/ ۲۳۳ / شد عمر بر ابی بکر و مجادله نمود با او در این امر، و اتفاق بر منع فدک نمودند.<sup>۱</sup> و چون ایذای حضرت فاطمه - علیها السلام - ایذای رسول - صلی الله علیه و آله - است پس موافق آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾<sup>۲</sup> عمر هم ملعون و مستحق نار است. موافق ﴿مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنْ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾<sup>۳</sup>.

قال: و ولی عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.<sup>۴</sup>

این طعن دیگری است بر عثمان که متولی و امیر ساخت کسی را که ظاهر شده بود فسق و خیانت او، یعنی ولید برادر مادری خود را - که آیه کریمه ﴿إِنْ جَاكَ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنَا﴾<sup>۵</sup> در شأن او نازل شده - والی کوفه کرد با وجود آن که خدا او را فاسق گفته بود، و امور شنیعه از او واقع شد، و غیر او از فسقه را صاحب اختیار نمود، تا آن که کردند در امور مسلمین بدانچه کردند.<sup>۶</sup>

۱. بنگرید: شرح نهج البلاغه ج ۱۶ / ۲۷۴

۳. جن / ۲۳

۲. احزاب / ۵۷

۵. حجرات / ۶

۴. کشف المراد / ۳۷۹

۶. بنگرید: الامامة والسياسة / ۳۰، عقد الفريد ج ۳ / ۷۷

و ردّ نمود عثمان حکم بن ابی العاص - لعنه الله - را<sup>۱</sup> به سوی مدینه، و او را حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله - منع و بیرون از مدینه کرده بود چون شریر و عدوّ اسلام بود و امتناع نموده بودند ابوبکر و عمر از ردّ آن؛ پس به سیرت و سنت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - که اخراج او نموده بود عمل نکرد و مخالفت سنت شیخین که شرط نموده بود به طریق ایشان باشد نمود و هرچند حضرت امیر - علیه السلام - و صحابه منع عثمان در تجویز دخول او نمودند راضی نشد، و او را در مدینه آورد. و اقدی و ابن عبدالبر<sup>۲</sup> و جمعی به طرق بسیار این را نقل نموده اند.<sup>۳</sup>

و والی گردانید ولید بن عتبه را، پس ظاهر شد از او شرب خمر، و نماز با مسلمین کرد سکران. و حاکم نمود سعید بن عاص را در کوفه، پس امور چند از او ناشی شد که اهل کوفه [ب - ۳۱۲] او را بیرون نمودند. و والی گردانید عبدالله بن ابی سرح را در مصر، پس در امور و مصالح تدبیر بسیار نمود که شکوه کردند اهل مصر و تظلم نمودند از او.

و والی گردانید معاویه را در شام، پس ظاهر شد به سبب آن فتنه های عظیمه.

و والی گردانید اقارب خود را و مسلط نمود ابنای ابی معیط را / \*ب / ۲۳۳ / بر سر مردم بعد از نهی عمر و کراهت ناس از ایشان، و

۱. نسخه ها: را لعنه الله

۲. بنگرید: الشافعی ج ۴/۲۶۹ - ۲۷۰، سیره حلبی ج ۲/۸۶، الغدیر ج ۸/۲۵۷ و

بحار الانوار ج ۳۱/۱۶۹-۱۷۴

نوشت به ابن ابی سرح که مستمر باش بر ولایت خود سرّاً به خلاف آنچه به او نوشته بود جهراً، و امر نمود او را به قتل محمد بن ابی بکر.

۴

قال: و أثر أهله بالاموال.<sup>۱</sup>

این طعن دیگر است بر عثمان که داد به اهل بیت و اقارب خود اموال عظیمه از بیت المال مسلمین، چنانچه چهار نفر از قریش را چهار هزار دینار داد وقتی که دخترهای<sup>۲</sup> خود را به ایشان داد، و هزار هزار دینار به مروان داد از جهت فتح افریقیّه. و پیشتر متعارف بود که<sup>۸</sup> به قدر استحقاق می دادند و رعایت اقارب و ترجیح ایشان بر جانب اجنبی نمی نمودند.<sup>۳</sup>

۱۲

قال: و حمى لنفسه.<sup>۴</sup>

این طعن دیگر است و آن این است که عثمان از جهت مواشی خود غرق مقرر نمود.<sup>۵</sup> و این خلاف شرع نبی - صلی الله علیه و آله - بود که گردانیده بود مردم را در آب و علف و آتش شرع و مساوی.<sup>۶</sup>

۱۶

قال: و وقع منه اشیاء منكرة فى حق الصحابة، فضرب ابن مسعود حتى

۱. کشف المراد / ۳۸۰

۲. م: دختر

۳. بنگرید: تاریخ ابوالفداء، ج ۱/۱۸۷ - شرح نهج البلاغة ج ۱/۱۹۸ و ج ۳/۳۳ - تاریخ طبری،

۴. کشف المراد / ۳۸۰

ج ۳/۵۰

۵. بنگرید: شرح نهج البلاغة ج ۳/۳۹ و بحار الانوار ج ۳۱/۲۲۷-۲۳۰

۶. کذا در نسخه ها. کشف المراد: «لان النبى (ص) جعل الناس فى الماء والكلاء و النار شرعاً سواء» لذا اگر لفظ شرع، شرعاً مساوی گردد، جبران نقص عبارت می گردد.

مات، و احرق مصحفه، و ضرب عمّاراً حتّى اصابه فتق، و ضرب اباذر و نفاه الى الربذة.<sup>۱</sup>

این طعن دیگر است، و آن این است که عثمان نسبت به صحابه کرد  
 ۴ امور چندی که حلال نبود، ابن مسعود را آن قدر زد که فوت شد، و  
 این معنی در وقت سوختن مصحف‌ها شد، و مصحف او را سوخت و  
 انکار قراءت او نمود<sup>۲</sup>، و حضرت رسول - صلی الله علیه و آله -  
 فرموده بود که: «کسی که خواهد قرآن را بخواند خوب و تازه به نحوی  
 ۸ که منزل شده پس باید قراءت کند به قراءت ابن ام عبد»<sup>۳</sup> که کنیت ابن  
 مسعود است، و بود ابن مسعود که طعن عثمان [الف - ۳۱۳] و تکفیر او  
 می کرد.

و زد عمّار یاسر را چندان که باد فتق به هم رسانید، و عمّار طعن  
 ۱۲ عثمان می کرد و می گفت بعد از قتل او که کشتیم این کافر را<sup>۴</sup>.  
 و حاضر نمود اباذر را از شام از جهت<sup>۵</sup> خاطر معاویه، و زد او را،  
 فرستاد به ربذه با وجود آن که حضرت رسول - صلی الله علیه و آله -  
 اینها را مقرب خود نموده بود و از اینها راضی بود و مقرب الحضرة  
 ۱۶ آن حضرت بودند.<sup>۶</sup>

۱. کشف المراد / ۳۸۰

۲. بنگرید: شرح نهج البلاغه ج ۳/۴۵ و جهت سوختن مصاحف بنگرید: السبعة من السلف /

۱۲۷

۳. من أحب أن يقرأ القرآن كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد ← مسند احمد، ج ۴/۲۰۳

۴. ر. ک: الامامة و السياسة / ۳۳ و شرح نهج البلاغه ج ۳/۵۱-۵۲

۵. م: - از جهت

۶. شرح نهج البلاغه ج ۳۴/۵۴-۵۷ و بحار الانوار ج ۳۱/۱۷۴

قال: وأسقط القود عن ابن عمر، و الحدّ عن الوليد مع وجوبهما.

این طعن دیگر است، و آن این است که عثمان ترک حدود و تعطیل آنها / \*الف/ ۲۳۴ / نموده بود، و اقامت آنها از جهت هوای نفس خود نمی کرد، و مثل این شخص صلاحیت امامت ندارد از جهت آن که نکشت عبیدالله بن عمر را چون قتل هرمرزان نمود بعد از اسلامش، و حضرت امیر - علیه السلام - وقتی که صاحب اختیار شد طلب نمود او را از جهت اقامت قصاص بر او، پس ملحق به معاویه شد.<sup>۱</sup>

۸

و چون واجب شد بر ولید بن عتبه حدّ شرب، اراده نمود عثمان که ساقط نماید، پس حدّ شرب به او حضرت امیر - علیه السلام - زد و گفت: باطل نمی شود حدّ خدا و من حاضر باشم.<sup>۲</sup>

قال: و خذله الصحابة حتى قُتل، و قال امير المؤمنين - عليه السلام - «اللّٰه قتله». و لم يدفن الا بعد ثلاثة ايام، و عابوا غيبته عن بدر و أحد و البيعة.<sup>۳</sup> این مطاعن دیگر است، و آن این است که صحابه مخذول کردند عثمان را تا آن که کشته شد، و بتحقیق که ممکن بود که دفع کنند از او این قتل را، و حضرت امیر - علیه السلام - گفت که: «خدا او را کشت»<sup>۴</sup> و گذاشتند او را بعد از قتل تا سه روز که دفنش نکردند.<sup>۵</sup>

۱۶

۱. ر. ک: اسد الغابة، ج ۳/۳۴۳ و جهت اصل مسأله به: تاریخ طبری، ج ۵/۴۲ و تاریخ ابن

۲. ر. ک: شرح نهج البلاغة ج ۳/۱۸

۳. ر. ک: کنز العمال ج ۶/۳۸۸

اثیر، ج ۳/۲۹

۴. کشف المراد / ۳۸۱

۵. ر. ک: تاریخ طبری ج ۵/۱۴۳

و این دلالت بر شدّت غیظ ایشان نسبت به او می‌کند. و اگر صحابه علم نداشتند به وجوب قتل او مانع می‌شدند و ترک نصرت او نمی‌کردند. و عیب کردند غیبت او را از جنگ بدر و أحد و از بیعت رضوان که آن فضیلت را [ب - ۳۱۳] در نیافت، که واقع شده که هر کس در بیعت رضوان - که رسول - صلی الله علیه و آله - اخذ نمود - حاضر باشد خدا از او راضی است.

### مسألة هفتم

در این است که علی - علیه السلام - افضل از صحابه است

قال: و علی - علیه السلام - افضل الصّحابة لكثرة جهاده و عظم بلائه في وقائع النّبي (ص) باجمعها، و لم يبلغ أحدٌ درجته في غزاة بدر و أحد و يوم الاحزاب و خيبر و حنين و غيرها.<sup>۱</sup>

اختلاف کرده‌اند ناس در این‌جا، پس گفته است عمر و عثمان و ابن عمر و ابوهریره از صحابه که ابابکر افضل است از صحابه و از حضرت امیر - علیه السلام - نیز، به این رفته‌اند تابعین ایشان از حسین بصری و عمرو بن عبید، و این است اختیار نظام و ابی عثمان جاحظ.

و گفته است مقداد و زبیر و سلمان و جابر بن \*ب/ ۲۳۴/ عبدالله و عمار و حذیفه از صحابه که: علی - علیه السلام - افضل است، و به این رفته‌اند تابعین عطا و مجاهد و سلیمه ابن کهیل؛ و این است اختیار بغدادیین کافّة و شیعه تماماً و ابی عبدالله بصری.

و توقف نموده‌اند جبائیان و قاضی القضاة، و گفته است ابوعلی جبائی: اگر صحیح است حدیث طیر<sup>۱</sup> پس علی - علیه السلام - افضل است.

و ما می‌گوئیم که فضایل یا نفسانیست یا بدنی، و علی - علیه السلام - بوده است افضل و اکمل از باقی صحابه در این هر دو فضیلت، و دلیل این به چندین وجه است که مصنف - رحمه الله - نقل نموده:

- ۸ اَوَّل: آن که حضرت امیر - علیه السلام - اکثر جهاداً<sup>۲</sup> و اعظم بلاء بود در غزوات نبی - صلی الله علیه و آله - بتمامها، و کسی به درجه آن حضرت - علیه السلام - نبود؛ در جنگ بدر که اوّل جنگی بود که امتحان مؤمنان شد در آن جا از قلّت ایشان و کثرت مشرکین، پس کشت حضرت امیر - علیه السلام - ولید بن عتبة بن ربیعہ را، بعد از آن ۱۲ شیبہ را، بعد از آن ابن ربیعہ را، بعد از آن عاص بن [الف - ۳۱۴] سعید بن عاص را، بعد از آن حنظلة بن ابی سفیان را، بعد از آن طعمة بن عدی را، بعد از آن نوفل بن خویلد را، و او - یعنی نوفل - بود شجاع.<sup>۳</sup> و ۱۶ سؤال نمود رسول الله - صلی الله علیه و آله - از خدا که کفایت امر او بکند، پس او را کشت حضرت امیر - علیه السلام - و همیشه مقاتله می‌کرد تا آن که کشت نصف مشرکین را، و باقی از مسلمین، و سه هزار از ملائکه [که] مرسلین با علامت بودند - نصف دیگر را کشتند، و با

۱. بنگرید: احقاق الحق ج ۲۹/۵، ج ۴۵۲/۷، ج ۱۶۹/۱۶ و ج ۲۲۱/۲۱

۲. م: جهاد

۳. بنگرید: اعلام الوری / ۱۹۲ و فضائل الخمسة ج ۳۱۵/۲ - ۳۱۹

- وجود این این<sup>۱</sup> علم به دست حضرت امیر - علیه السلام - بود.
- و از این جمله جنگ احد بود که جمع نموده بود در دست آن حضرت - علیه السلام - رسول الله - صلی الله علیه و آله - میان لواء و
- رأیت که دو نحو از علمند، و علم مشرکین با طلحة بن ابی طلحة بود و ۴
- او را کبش - یعنی پهلوان - لشکر می گفتند که کشت او را حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - پس گرفت عَلم را غیر او، و او را نیز
- حضرت امیر - علیه السلام - کشت، و همیشه می کشت واحدی بعد از واحدی را، تا آن که نه نفر را کشت، پس مشرکون گریختند و مشغول ۸
- شدند مسلمین به اخذ غنائم، پس چون فرصت یافتند لشکر کفار حمله نمود خالد بن ولید با اصحاب خود به حضرت /الف/ ۲۳۵/ رسول - صلی الله علیه و آله - پس زدند آن حضرت - صلی الله علیه و آله - را به شمشیرها و نیزه ها و سنگ تا آن که آن حضرت - صلی
- الله علیه و آله - غش نمود، و گریختند لشکر حضرت - صلی الله علیه و آله - از او<sup>۲</sup> به غیر از حضرت امیر - علیه السلام - پس نظر نمود نبی - صلی الله علیه و آله - به حضرت امیر - علیه السلام - بعد از آن ۱۲
- که به هوش آمد و گفت: حفظ من بکن از اعداء، پس حضرت امیر - علیه السلام - ایشان را حمله آور شده، گریزانید، و ایشان را از ایذاء حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - مانع شده، و رجوع نمود به موضع خود. و اکثر مقتولین به ضرب حضرت امیر - علیه السلام - در ۱۶
- آن حرب مقتول بودند<sup>۳</sup>. ۲۰

۲. م :- از او

۱. م :- این

۳. ر.ک: فضائل الخمسة ج ۲/ ۳۱۹-۳۲۰

و از این جمله است یوم احزاب که مبالغه نمود بتحقیق حضرت  
 امیر - علیه السلام - در قتل مشرکین که قتل عمرو بن عبدود نمود، و  
 بود او پهلوان در میان مشرکین [ب - ۳۱۴] و مردم را به جنگ خود طلب  
 می نمود مکرر، و از خوف کسی به جنگ او نمی رفت از مسلمین و  
 حضرت امیر - علیه السلام - قصد جنگ او می نمود و نبی - صلی الله  
 علیه و آله - منع می کرد - تا آن که ملاحظه کند که مسلمین چه نحو  
 می کنند با او - آخر چون ملاحظه فرمود که مردم نمی روند اذن رفتن  
 به حضرت امیر - علیه السلام - داد، و عمّامه خود را بر سر او بست و  
 دعای خیر جهت او نمود.

حذیفه گفت: چون عمرو می خواند مسلمین را به جنگ،  
 می گریختند مردم از جنگ او<sup>۱</sup> به غیر حضرت امیر - علیه السلام - که  
 به جنگ رفت، و خدای - تعالی - نصرت به او داد که به ضرب  
 شمشیر، عمرو را کشت، و به حق آن کسی که نفس حذیفه به دست  
 اوست که عمل حضرت امیر - علیه السلام - آن روز اعظم أجراً است  
 از عمل اصحاب محمد - صلی الله علیه و آله - تا روز قیامت، و بود  
 فتح آن روز فتحی که بر دست حضرت امیر - علیه السلام - شد. پس  
 گفت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - : «الضربة على خير من  
 عبادة الثقلين»<sup>۲</sup>.

و از این جمله است آنچه رو داد در جنگ خیبر، و شهرت جهاد  
 او در خیبر مخفی نیست و فتح را خدا به دست آن حضرت -

۱. م: + او

۲. ر. ک: اثبات الهداة ج ۲/۴۲۵ و احقاق الحق ج ۶/۴ و ج ۱۶/۴۰۲

عليه السلام - داد به جهت آن که حضرت رسول - صَلَّى الله عليه و آله - قریب به نوزده روز محاصره قلعه خیبر نمود و علم به دست حضرت امیر - علیه السلام - بود، پس به سبب کوفتِ رَمَد<sup>۱</sup> که به آن حضرت رو نمود، حضرت نبی الله - صَلَّى الله عليه و آله - علم را به ابی بکر داد پس گریخت با جمعی در نهایت ترسناکی، روز دیگر به عمر داد باز چنین رو نمود، / \*ب/ ۲۳۵ / پس گفت نبی - صَلَّى الله عليه و آله - که: «البته فراد می دهم علم را به مردی که دوست دارد او را خدا و رسولش، و دوست دارد او نیز خدا و رسول را، کَرّار غیر فرّار باشد برسانید علی را به من»<sup>۲</sup>.

شخصی گفت آن حضرت - علیه السلام - آزار رمد و درد چشم دارد، پس طلبید او را، و بعد از حضور آن حضرت - علیه السلام - رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - آب دهان مبارک را به چشم آن حضرت انداخت، و داد علم را به دست [الف - ۳۱۵] او، پس کشت آن حضرت - علیه السلام - مرحب را که کافری بود<sup>۳</sup> با شدت عناد، پس گریختند لشکر او و درهای قلعه را بستند، پس حضرت امیر -

۱. رمد: نام یکی از بیماریهای چشم است.

۲. ر.ک: فضائل الخمسة ج ۲/ ۳۲۰-۳۳۳ و احقاق الحق ج ۸/ ۳۶۷، ج ۱۸/ ۱۰۰

۳. «ثم ارسلني رسول الله (ص) الى علي بن ابي طالب، فانته و هو أرمَد، فقال: لا عطين الراية اليوم رجلاً يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله، فجئت به اقوده و هو أرمَد حتى أتيت به النبي (ص) فبصق في عينيه برأ» - مناقب ابن مغازلي / ۱۷۷-۱۷۸، عمدة / ۱۳۹، صحيح بخاری ج ۵/ ۸۰، ۲۴۵ و ج ۴/ ۴۷۶ - صحيح مسلم ج ۳/ ۱۴۴۱ و ج ۴/ ۲۸۷۲، مسند احمد، ج ۱/ ۳۸۵، ج ۲/ ۳۸۴ و ج ۴/ ۵۲ و ج ۵/ ۳۳۳ و حلية الاولياء، ج ۱/ ۲۶

- علیه السلام - پیش آمد، و از دست ولایت فتح آن نمود، و کند در قلعه را و گردانید در را پل جهت خندق، و عبور نمودند لشکر و ظفر یافتند و بعد از برگشتن ناس آن حضرت - علیه السلام - بدست راست گرفت آن در را، و انداخت چندین ذرع و آن به نحوی بود از سنگینی ۴ که بیست نفر بایست قوّت کنند که در بسته شود و عاجز بودند مسلمین از نقل آن در حتّی آن که هفتاد نفر جمع شدند و نقل آن نمودند، و گفت حضرت امیر - علیه السلام - که: «والله نکندم در خیر را به قوّت جسمانیّه بلکه کند آن را به قوّت ربّانیّه»<sup>۱</sup>.
- ۸ و از این جمله است آنچه رو داد در جنگ حنین که رفت نبی - صلی الله علیه و آله - با ده هزار از مسلمین، پس تعجّب نمود و چشم کرد ابوبکر این کثرت را و گفت ما مغلوب نخواهیم شد چون دشمن کمترند، پس بعد از محاربه همه گریختند و باقی نماند با نبی الله ۱۲ - صلی الله علیه و آله - مگر نه نفر، حضرت امیر - علیه السلام - و عبّاس و پسرش فضل و ابوسفیان بن حارث و نوفل بن حارث و ربیعه بن حارث و عبدالله زبیر و عتبه و متعب پسران ابی لهب، پس در این وقت بیرون آمد به جنگ ابوجزول و او را کشت حضرت امیر - ۱۶ علیه السلام - پس گریختند مشرکون و رو کردند مسلمون - بعد از ندای نبی - صلی الله علیه و آله - بر ایشان جهت حرب - و صفّ کشیدند با دشمن، پس کشت حضرت امیر - علیه السلام - چهل نفر را

۱. و الله ما قلعت باب خیر بقوة جسدانية و لكن قلعته بقوة ربانية» ← احقاق الحق ج

و ما بقى گریختند و غنیمت برداشتند مسلمون.<sup>۱</sup>

و غیر این امور از واقعه‌های منقوله و غزوات مشهوره که ارباب تاریخ نقل نموده‌اند بسیار است، پس افضلیت ثواب جهاد با جمعها با حضرت / \* الف / ۲۳۶ / [ب - ۳۱۵] امیر - علیه السلام - بوده، به جهت آن که هرگاه اکثر جهاداً باشد افضل و اکثر ثواباً از غیرش خواهد بود. در کتاب روضة الاحباب در جنگ خندق نقل نموده که حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - فرمود که مبارزه علی بن ابی طالب يوم الخندق افضل اعمال امتی يوم القيامة<sup>۲</sup>. و این کتاب نزد اهل سنت از کتب معتبره است.<sup>۳</sup>

قال: و لآنه - علیه السلام - أعلم لقوة حدسه، و شدة ملازمته للرسول - صلی الله علیه و آله - ، و رجعت الصحابة اليه في أكثر الوقایع بعد غلظهم، و قال النبی - صلی الله علیه و آله - «اقضاكم علی»<sup>۴</sup> و استند الفضلاء فی جميع العلوم اليه، و أخبر هو - علیه السلام - بذلك.<sup>۵</sup>

این وجه ثانیه در بیان این که علی - علیه السلام - افضل صحابه است، و آن این است که علی بن ابی طالب - علیه السلام - اعلم از غیرش بود، پس افضل خواهد بود.

۱. ر.ک: فضائل الخمسة ج ۲ / ۳۲۶

۲. تاریخ بغداد ج ۱۳ / ۱۹ و فضائل الخمسة ج ۲ / ۳۲۱: «افضل من ....»

۳. م ، الف : - در کتاب روضه ... است

۴. مصابیح السنة ج ۲ / ۲۰۲ - ط مصر، مناقب خوارزمی / ۴۷۱ ، مناقب ابن شهر آشوب ج

۲ / ۳۳ و احقاق الحق ج ۴ / ۳۲۱ و ج ۵ / ۳۶۶

۵. کشف المراد / ۳۸۳

اما اعلم بودن به چندین وجه مستفاد می شود:

اول: آن که آن حضرت - علیه السلام - شدید الذکاء بود در غایت  
 قوّه حدس، و در دامن رسول - صلی الله علیه و آله - نشو و نما نموده  
 بود و ملازم حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - بود. و از آن  
 حضرت همیشه استفاده می نمود، و رسول الله - صلی الله علیه و  
 آله - اکمل و افضل ناس بود، و هرگاه قبول نمودن امری به حد کمال  
 باشد و مؤثر کامل باشد - یعنی معلّم و متعلّم کامل باشند - فعل اتم  
 خواهد بود، خصوصاً هرگاه ممارست علم در صغر سن باشد. و  
 گفته اند که «علم در صغر مثل نقش است در حجر»<sup>۱</sup>، این برهان لمّی  
 است.

ثانی: آن است که صحابه بودند که مشتبه می شد بر ایشان احکام،  
 و گاه بود که بعضی فتوای غلط می دادند و رجوع می نمودند به آن  
 حضرت - علیه السلام - در آن فتوا، و نقل کرده نشده است که آن  
 حضرت - علیه السلام - رجوع به آنها در مسأله [ای] نموده باشد، و  
 این دالّ است که افضل از ایشان بوده؛ به جهت آن که از ابی بکر منقول  
 است که بعضی یهود ملاقات به او کرد و سؤال نمود که کجاست  
 خدای؟ پس او گفت: در عرش است، یهودی گفت: پس زمین خالی  
 شد از او چون در بعضی امکنه است؟! و برگشت از او و استهزا بر  
 اسلام می نمود، پس ملاقات نمود او را حضرت امیر - علیه السلام - و  
 گفت [الف - ۳۱۶] بتحقیق که خدای - تعالی - خلق نموده است مکان را،

۱. «العلم فی الصغر كالنقش فی الحجر» ← کنوز الحقائق ۸۵/ و موسوعة اطراف الحديث ج  
 ۵/ ۵۱۸ و قریب مضمون آن الجامع الصغیر ۴۹۷/ ط دار الکتب العلمیة.

مکان از برای او نیست»، تا آخر حدیث<sup>۱</sup>. پس مسلمان شد یهودی به دست آن حضرت علیه السلام.

و سؤال کرده شد ابابکر از کلاله که اقوام پدری است که مذکور شده و ابّ یعنی محلّ چراگاه، پس عاجز شد و ندانست چه بگوید تا آن که حضرت امیر - علیه السلام - جواب فرمود.<sup>۲</sup>

و سؤال کرده می شد عمر از احکام / \*ب / ۲۳۶ / کثیره، پس حکم می نمود به ضدّ صواب، و رجوع می فرمود حضرت امیر - علیه السلام - او را بعد از سؤال، و او بر می گشت به قول حضرت - علیه السلام - به نحوی که نقل شده از عمر که اسقاط کرد حدّ شرب خمر را از قدامه، چون او تلاوت نمود بر عمر قوله - تعالی - ﴿لِیْسَ عَلَی الذِّیْنِ اٰمَنُوْا و عملوا الصّٰلِحٰتِ جَنَاحٌ فِیْہَا طَعْمُوْا﴾<sup>۳</sup> پس گفت علیّ بن ابی طالب - علیه السلام - «الذّٰیْنِ اٰمَنُوْا و عملوا الصّٰلِحٰتِ لَا یَسْتَحِلُّوْنَ مُحَرَّمًا» پس امر کرد به ردّ او، و توبه اش دادند، و فرمودند که اگر توبه کند حدّ شرب به او بزنند و سرش دهند، و اگر توبه نکند بکشند چون مرتدّ است، و او توبه نمود و عمر نمی دانست چند تازیانه حدّ او می شود، حضرت امیر - علیه السلام - فرمود هشتاد تازیانه.<sup>۴</sup>

و امر نموده بود عمر به رجم زن مجنونه که زنا کرده بود پس رد کرد حضرت امیر - علیه السلام - حکم او را به قول خود که فرموده که:

۱. ر.ک: شرح مقدمه تقویم الایمان / ۱۶۷

۲. ر.ک: کنز العمال، ج ۱ / ۲۷۴ - طبقات، ج ۳ / ۲۳۷ و سبعة من السلف / ۴۵

۳. مائده / ۹۳

۴. سنن بیهقی ج ۸ / ۳۱۹ کنز العمال ج ۳ / ۱۰۲ بحار الانوار ج ۳۰ / ۶۹۹

«مرفوع است قلم از سه نفر از مجنون تا به هوش آید» تا آخر حدیث، بعد از آن گفت عمر «لولا علیّ لهلك عمر»<sup>۱</sup>.

و زایید زنی در شش ماهگی، پس امر کرد عمر به رجم آن، پس حضرت گفت: اقل حمل شش ماه است. به قول خدای - تعالی - ﴿و فصاله فی عامین﴾ و قوله ﴿و حمله و فصاله ثلاثون شهراً﴾<sup>۲</sup> که مجموع ثلاثون است، پس شش ماه جهت حمل است.<sup>۳</sup>

و امر به رجم حامله [ای] نمود، پس گفت حضرت امیر - علیه السلام - که تو را به این زن حکمی هست پس نیست تو را به آن چه در شکم این است حکمی پس قبول نمود حکم آن حضرت - علیه السلام - را<sup>۴</sup>، چنانچه سابقاً این معنی گذشت.<sup>۵</sup> و غیر این از [ب - ۳۱۶] وقایع کثیره که رو نموده.

ثالث: آن است که حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله -<sup>۱۲</sup> فرمود در حقّ حضرت امیر - علیه السلام - «اقضاکم علی»<sup>۶</sup> و قضاء مستلزم علم است بر جمیع احکام که امام و خلیفه بین الناس را ضرور است، و هر گاه حضرت امیر - علیه السلام - اقضا باشد در دیانت و امانت و عدالت همه افضل است، پس افضل از ایشان بوده است در<sup>۱۶</sup> اینها.

۱. ر.ک: استیعاب ج ۳/۱۱۰۳، مسند احمد، ج ۱/۱۵۴، ارشاد / ۱۰۹ و بحارالانوار ج

۲. احقاف / ۱۵

۳۰/۶۸۰

۳. ر.ک: الدر المنثور، ج ۶/۴۰

۴. نسخه ها: را علیه السلام

۵. کنز العمال، ج ۵/۴۳۱ و فرائد السمطين، ج ۱/۳۵۰

۶. مصادر آن گذشت

رابع: استناد علماست بتمامهم به او به جهت آن که نحو مستند است به او، و همچنین اصول معارف الهیّه و علم اصول از جهت آن که ابوالحسن اشعری تلمیذ ابی علی جبایی بود که از معتزله است و کافّه معتزله منسوبند / \*الف / ۲۳۷ / به او، و مدّعی آنند که اخذ معارف از آن حضرت - علیه السلام - نموده‌اند. و اهل تفسیر رجوع ایشان به ابن عباس است و او از تلامذه حضرت امیر - علیه السلام - است. و فقها منسوبند به ابن عباس و خوارج با بعد ایشان از - علیه السلام - منسوبند بر اکابرشان، و اینها همه از تلامذه حضرت امیرند علیه السلام.

پنجم: آن که حضرت - علیه السلام - خبر داده به اعلمیّت خود در چندین موضع، کقوله - علیه السلام -: «سلونی عن طرق السماء فانی اعرف بها من طرق الارض».<sup>۱</sup> و دیگر فرموده است: «و الله لو كسرت لی الوسادة لحكمت بين اهل التّوراة بتوراتهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم و بين اهل الزّبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم»<sup>۲</sup> و این دالّ است بر آن که اگر حضرت امیر - علیه السلام - حاکم و صاحب اختیار می‌شد و از سر مؤمنین رفع معاندین رو می‌داد و به وساده حکم مستقل می‌نشست میان اهل هر ملّتی موافق کتاب ایشان حکم می‌نمود.

و این کلام این معنی ندارد که ملل ایشان مستمراً حقّ باشد، بلکه با جزیه ممکن است که این حکم می‌شد، چنانچه فقهاء نقل نموده‌اند، یا

۱. فرائد السمطين ج ۱/ ۳۳۹

۲. ر.ک: احقاق الحق ج ۱۷/ ۴۶۱-۴۶۳

آن که موافق کتب ایشان اثبات نبوت خاتم الانبیاء - صلی الله علیه و آله - می نمود در بین علما و مجامع ایشان، یا آن که می فرمود [الف - ۳۱۷] که وقتی که مذهب شما حق بود حکم این بود، و این دلالت می کند بر کمال معرفت او به جمیع این شرایع.

۴.

و به هر تقدیر نقل کرده نشده از احدی از صحابه و نه از غیر ایشان آنچه نقل شده از آن حضرت - علیه السلام - از اصول علم.

۸

قال: و لقوله - تعالى - : ﴿و انفسنا و انفسکم﴾.<sup>۱</sup>

این وجه ثالثیست که دالّ است بر این که حضرت امیر - علیه السلام - افضل از غیرش است؛ و آن قول خدای - تعالی - است که فرموده ﴿فقل﴾<sup>۲</sup> تعالوا ندع ابناؤنا و ابناؤکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم<sup>۳</sup> و اتفاق نموده اند مفسرون جمیعاً که: «ابناء» اشاره به حسن و حسین - علیهما السلام - است و «نساء» به فاطمه - علیها السلام - و انفس به علی بن ابی طالب - علیه السلام<sup>۴</sup> - و ممکن نیست معنی آیه در این موضع این که نفس این هر دو واحد باشد، از جهت آن که دو شخص یکی نمی شوند، پس واحد / \*ب/ ۲۳۷ / در مراتب فضل و بزرگی و داد حق خواهند بود، و حضرت رسول افضل ناس بود پس

۱۲

۱۶

۱. کشف المراد / ۳۸۵ :- و انفسکم

۳. آل عمران / ۶۱

۲. نسخه ها: قل

۴. ر. ک: شواهد التنزیل ج ۱/ ۱۲۳: «قال الشعبي: ابناؤنا الحسن و الحسين - علیهما السلام -

و نساءنا فاطمة، و انفسنا علی بن ابی طالب، علیه السلام.»

آن حضرت افضل ناس خواهد<sup>۱</sup> بود.

قال: و لكثرة سخائه على غيره.<sup>۲</sup>

- این وجه رابعیست که دالّ است بر این که آن حضرت - علیه السلام ۴  
- افضل بود از غیرش، و آن این است که بود سخیتر مردم بعد از رسول  
الله - صلی الله علیه و آله - حتّی آن که بخشید قوت خود و عیال  
خود را، و سه شب را گرسنه به روز آوردند او و عیالش، تا آن که نازل ۸  
شد در حق ایشان این آیه ﴿و يطعمون الطعام على حبه مسكيناً و يتياً و  
اسيراً﴾<sup>۳</sup> و تصدّق نمود مرتبه دیگر جمیع ما یملک خود را، و بتحقیق  
که بود در آن حین مالک چهار درهم لاغیر، یکی را به شب داد و یکی  
را به روز و یکی را در سرّ و یکی را در آشکار، پس انزال فرمود خدای  
- تعالی - در شأن او ﴿الَّذِينَ ينفقون اموالهم باللیل و النهار سرّاً و علانیه﴾<sup>۴</sup>. ۱۲  
و بود عمل کننده به اجرت، و تصدّق می نمود آن وجه اجرت را،  
و می بست بر شکم خود سنگ، و شهادت می دهند به این معنی اعداء  
او چه جای احبّای او، و الفضل ما شهدت به الاعداء.  
و گفته است [ب - ۳۱۷] معاویه «اگر علی خانه از زر طلا داشته ۱۶  
باشد و خانه از کاه، تمام می نماید طلا را پیش از کاه، و چیزی وا  
نمی گذارد و نگذاشته هرگز.<sup>۵</sup>  
و گفته است حضرت امیر - علیه السلام - که «یا بیضاء و یا صفراء

۱. م: خواهند

۲. کشف المراد / ۳۸۵

۳. انسان / ۸

۴. بقره / ۲۷۴ و ر. ک: شواهد التنزیل ج ۱ / ۱۰۹

۵. بسنجید با: تاریخ دمشق ج ۳ / ۵۹

غری غیری»<sup>۱</sup> یعنی ای نقره و ای طلا فریب در محبت خود بدهید  
غیر مرا.

و ثياب خشن می پوشید و جاروب می کرد بیوت اموال<sup>۲</sup> را جهت  
اعانت دین در هر جمعه، و نماز در آنجا می گذاشت با وجود آن که  
دنيا بدست او بود.

قال: و كان ازهد الناس بعد النبی [صلی الله علیه و آله].<sup>۳</sup>

این وجه خامس است، و تقریرش این است که حضرت امیر -  
علیه السلام - زاهدتر مردم بود بعد از رسول الله - صلی الله علیه و آله -  
پس افضل از غیرش خواهد بود.

بیان مقدمه اولی این است که نقل شده متواتراً از آن حضرت -  
علیه السلام - که سید و بزرگ ابدال بود، یعنی سید صلحا و زهاد بود.<sup>۴</sup>  
ابدال قومی از صلحا را گویند که دنیا بدون ایشان قائم نیست، و هرگاه  
یکی فوت شود بدل او خدای - تبارک و تعالی - دیگری را به جای او  
مقرر می دارد.

و به آن حضرت - علیه السلام - می رسانند رجال طریقت طریقه<sup>۵</sup>  
خود را، و به سوی او شدّ رحال می نمایند / \*الف / ۲۳۸ / در معرفت  
زهد و تسلیک در آن، و به طریق آن حضرت مرتکب طرق طریقت  
می شوند و ترتیب احوال ریاضات و ذکر مقامات عارفین را از او  
دارند.

۱. ر. ک: فضائل الصحابة ح ۸۰۰

۳. کشف المراد / ۳۸۶ م: اذهد

۲. کذا

- و خشن‌ترین مردم در لباس به نحو مسفور بود، و اکل چیز خشن و ناگوار می‌نمود، و هرگز از طعامی سیر نخورد.
- گفته است عبدالله بن ابی رافع که داخل شدم بر آن حضرت -  
 ۴ علیه‌السلام - روزی، پس پیش آورد آن حضرت - علیه‌السلام - انبان  
 مختومی سر به مهری را، و من یافتم در آن نان جو خشک کوفته گشته،  
 ریزه نموده، پس خورد از آن. گفتم: یا امیرالمؤمنین! چرا مهر  
 می‌نمایی؟ گفت: می‌ترسم این دو ولد من آلوده نمایند آن را به روغن  
 ۸ زیت یا روغن طعام.<sup>۱</sup>
- و هر دو نعل آن حضرت - علیه‌السلام - از لیف خرما بود و پیراهن  
 خود را وصله می‌نمود به پوست گاهی و گاهی به لیف خرما.<sup>۲</sup>
- و کم بود که با نان [الف - ۳۱۸] او نان خورش باشد، اگر نان خورش  
 ۱۲ داخل آن می‌نمود نمک بود یا سرکه، اگر زیاد می‌کرد این را نبات  
 ارض بود. و اگر باز زیاد می‌نمود شیر و گوشت کم می‌خورد. و  
 می‌گفت: «مگردانید شکم خود را مقابر حیوان»<sup>۳</sup>. و طلاق داد دنیا را  
 سه مرتبه<sup>۴</sup>. و بودن این زهد و مراتب برای او و افضلیت او بر غیر بعد  
 ۱۶ از رسول - صلی الله علیه و آله - معلوم است.

۱. بسنجید با: الفارات ج ۱/۸۱

۲. بسنجید با: نهج البلاغه خطبه ۳۳

۳. «لاتعجلوا بطونکم مقابر الحیوان» ← کتاب الاربعین، محمد طاهر قمی / ۴۲۱ و

منار الهدی / ۲۹۳ ۴. بسنجید با: حواشی تجريد الاعتقاد / ۲۶۹

قال: و اعبدهم.<sup>۱</sup>

این وجه سادس است، و آن این است که حضرت امیر -  
 علیه السلام - عابدتر مردم بود بعد از رسول - صلی الله علیه و آله - و از  
 او مردم تعلیم نماز شب می گرفتند. و استفاده از او ترتیب نوافل و  
 دعوات می نمودند، و بود جبهه او مثل ثفنه<sup>۲</sup> بعیر یعنی آنچه به زمین  
 می رسد در وقت خوابیدن شتر از جهت طول سجود آن حضرت، و  
 بود همیشه حفظ کننده و مشغول نافله حتی آنکه پهن نموده شد از  
 برای او بین الصّفین در صفین پوستی در شب هریر<sup>۳</sup> که جنگ شدید  
 بود، و نماز نافله می کرد بر روی آن پوست و تیرها می افتاد از دشمن  
 در برابر و اطراف او، و بیرون می آوردند پیکانها را از جسد آن  
 حضرت - علیه السلام - وقت نماز از جهت عدم تاثر او، چون التفات  
 او بالکلیه به جانب خدای - تعالی - بود، حتی آن که التفات او هیچ  
 باقی به غیر نبود.<sup>۴</sup>

قال: و احلمهم.<sup>۵</sup>

و این وجه هفتم است، و آن این است که: حضرت امیر -  
 علیه السلام - حلیمتر مردم بود بعد از رسول - صلی الله علیه و آله - و  
 در مقابل / \*ب/ ۲۳۸ / اساءت و بدی احدی بدی نمی کرد، چنانچه

۲. ثفنه: پینه

۱. کشف المراد / ۳۸۶

۳. «یوم هریر» به روز جنگ میان بکرین وائل و تمیم اطلاق شود که بزرگ تمیم در آن روز

۴. بسنجید با: احقاق الحق ج ۸/ ۵۹۶

کشته شد.

۵. کشف المراد / ۳۸۷

عفو نمود از مروان بن حکم یوم جمل با وجود آن که او شدید العداوة بود با حضرت امیر - علیه السلام - و عفو نمود از عبدالله بن زبیر چون اسیر شد روز جمل به دست آن حضرت - علیه السلام - و بود دشنام دهنده به آن حضرت - علیه السلام - ظاهراً و گفت آن حضرت - علیه السلام - : بود زبیر همیشه مردی از ما اهل بیت تا آن که عبدالله پسر او جوانی شد که آن وقت برگشت زبیر<sup>۱</sup>. و عفو نمود<sup>۲</sup> از سعید بن العاص [ب - ۳۱۸] که عدو او بود.

و اکرام عایشه نمود، و فرستاد او را به مدینه با بیست زن بعد از حرب او با آن حضرت - علیه السلام -، و گذشت از گناه اهل بصره با محاربت ایشان با حضرت، علیه السلام.<sup>۳</sup>

و چون حرب با معاویه رو نمود سبقت نمودند اصحاب معاویه بر آب و مانع آب از لشکر آن حضرت - علیه السلام - شدند، و چون تشنگی شدت نمود به اصحاب حضرت - علیه السلام - حمله نمود آن حضرت - علیه السلام - بر لشکر معاویه و ایشان را متفرق نمود. و محل آب را از ایشان گرفت، می خواستند مردم حضرت - علیه السلام - که لشکر او را از آب منع نمایند، نهی نمود از این امر حضرت امیر<sup>۴</sup> - علیه السلام - لشکری را، و فرمود: واکنید راه آب را از برای ایشان قدری که در تندی شمشیر هست، چیزی که مغنی از این منع

۱. بسنجید با: بحار الانوار ج ۴۱/۴۹

۳. ر. ک: بحار الانوار ج ۴۱/۹۱

۲. م: - نمود

۴. م: - امیر

است.<sup>۱</sup>

قال: و اشرفهم خلقاً.<sup>۲</sup>

- این وجه هشتم است، و آن این است که حضرت امیر - علیه السلام -  
 بود اشرف ناس در خلق و گشاده روئی به مرتبه [ای] که نسبت داد  
 عمر آن حضرت - علیه السلام - را به دعا به، یعنی با مزاح و شوخی  
 کردن با وجود شدت بأس و هیبت و شجاعتی که او را بود.<sup>۳</sup>
- گفته است صعصعة بن صوحان که بود آن حضرت - علیه السلام -  
 در میان ما مثل ما نرم جانب و شدید التواضع و زود منقاد شونده و  
 بودیم ما از او خایف و با هیبت، مثل اسیری که بسته شده باشد از  
 برای شمشیر داری که در بالای سر او ایستاده باشد.
- و گفته بود معاویه مر قیس بن سعد را «رحم الله ابا حسن» پس به  
 خدا قسم که بود با بشاشت و شکفتگی صاحب شوخی و مزاح، پس  
 در جواب او قیس گفته است: بدان! به خدا قسم که بتحقیق بود با این  
 حال که تو می گویی صاحب هیبت تر از شیر صاحب / \* الف / ۲۳۹ /  
 دو یال که گرسنه باشد، این هیبت تقوای<sup>۴</sup> او بود نه مثل هیبت تو نسبت  
 به اجلاف شام.

پس افضل از غیرش بود از جهت آن که جمع نموده بود متضاد آن  
 را، از حسن خلق و طلاق و وجه و عظم و بزرگی و شجاعت

۱. ر. ک: بحار الانوار ج ۱۱۹/۴۱ و احقاق الحق ج ۲۶۵/۹، ج ۳۷۸/۱۵ و ج ۴۹۶/۲۰

۲. کشف المراد / ۳۸۷

۳. بنگرید: حاشیة تجرید الاعتقاد / ۲۷۶

۴. نسخه ها: تقوی

[الف - ۳۱۹] و شدّت خوف و کثرت حروب.

قال: و اقدمهم ايماناً.<sup>۱</sup>

این وجه نهم است از جهت افضلیّت آن حضرت - علیه السّلام -  
تقریرش آن است که حضرت امیر - علیه السّلام - اقدم ناس بود به  
حسب ایمان<sup>۲</sup>، روایت نموده سلمان فارسی از نبی - صلی الله علیه و  
آله - که فرمود: «اول آن که وارد می شود بر من در حوض کوثر اول  
شما خواهد بود به حسب اسلام که علی بن ابی طالب است،  
علیه السّلام»<sup>۳</sup>.

و گفت انس: برانگیخته شد نبی - صلی الله علیه و آله - روز اثنین<sup>۴</sup>  
و مسلمان شد علی - علیه السّلام - روز ثلثا<sup>۵</sup>، و گفت رسول - صلی الله  
علیه و آله - به حضرت فاطمه - علیها السّلام - که «تزوید نمودم تو را به  
اقدام ناس در اسلام و اکثر ایشان در علم»<sup>۶</sup>.

و گفت حضرت امیر - علیه السّلام - روزی در منبر: «انا الصّدیق  
الاکبر، و انا الفاروق الاعظم، امنت قبل ان آمن ابوبکر، و اسلمت قبل

۱. کشف المراد / ۳۸۸

۲. «و کان اوّل من آمن به علی بن ابی طالب» تاریخ دمشق ج ۱/ ۴۵ و نیز: احقاق الحق ج ۴/ ۱۵۷، ج ۱۵/ ۳۵۰، ج ۲۰/ ۲۷۳، ۵۰۷.

۳. احقاق الحق ج ۴/ ۲۸۹، ج ۹/ ۳۸۲، ج ۱۸/ ۴۴۱: «أول من یرد علی الحوض اهل بیتی».  
و ج ۲۰/ ۴۶: «أول هذه الامة وروداً علی الحوض اولها اسلاماً».

۴. اثنین: دوشنبه  
۵. ثلثاء: سه شنبه

۶. بسنجید با: احقاق الحق ج ۴/ ۱۰۵، ج ۲۰/ ۴۹۳: «أقدم الامة سمعاً»؛ و ج ۸/ ۸۰۷: «من  
کان اقدم اسلاماً و اکثرها علماً».

ان اسلم»<sup>۱</sup>. و بود این کلام در محضر [گروهی] از صحابه، و هیچ کس انکار این ننمود.

و روایت نموده عبدالله بن حسن که بود امیر المؤمنین -  
 ۴ علیه السلام - که می گفت: «من اوّل کسیم که نماز کردم و اوّل کسیم که ایمان آوردم به خدا و به رسول او، و کسی که سبقت بر من ننمود در نماز کردن مگر نبی الله»<sup>۳</sup>.

عامّه گفته اند که اسلام آن حضرت قبل از بلوغ بود، پس معتبر نیست این اسلام، و ابابکر در حین پیری مسلمان شد بناءً علیه او در  
 ۸ اسلام سابق است.

جواب گفته شده که سنّ حضرت امیر - علیه السلام - میان خمس و ستّین یا ستّ و ستّین<sup>۴</sup> سنه بود، و نبی - صلی الله علیه و آله - رحلت نمود بعد از وحی بعد از بیست و سه سال، و حضرت - علیه السلام -  
 ۱۲ باقی بود بعد از نبی - صلی الله علیه و آله - قریب به سی سال، و هرگاه ساقط کنیم پنجاه و سه سال از ستّ و ستّین باقی می ماند سیزده سال، پس در این هنگام حضرت امیر - علیه السلام - در اوّل وحی بر نبی -  
 ۱۶ صلی الله علیه و آله - ما بین<sup>۵</sup> دوازده یا سیزده سال بوده و بلوغ ایشان که اولوالالباب اند در این وقت ممکن است که متحقّق شود،

۱. بسنجید با: احقاق الحق ج ۲/۴، ج ۱۶۰/۶، ج ۱۳۱/۷، ج ۲۸۱/۱۵، ج ۵۱۴/۱۶ و ج ۲۲۴/۲۰ و غیره. و فضائل الخمسة ج ۱/۱۸۶.

۳. بسنجید با: احقاق الحق ج ۵۱۳/۷، ج ۳۹۸/۱۷، ج ۴۹۸/۲۰ و فضائل الخمسة ج ۴. یعنی: سی و پنج یا سی و شش. ۱۹۱/۱.

۵. م: - ما بین

چنانچه حضرت رسول - صَلَّى الله عليه و آله - به فاطمه [ب - ۳۱۹] -  
عليها السلام - گفت: زوّجتک اقدمهم سلماً و اکثرهم علماً.<sup>۱</sup> و ممکن  
است اقدميّت / \*ب / ۲۳۹ / به سبب اقليّت در سنّ باشد.

و أيضاً اقدم است حضرت امير - عليه السلام - از جهت آن که آن  
حضرت - عليه السلام - بود در منزل نبی - صَلَّى الله عليه و آله - شديد  
الاختصاص به او عظيم الامثال در اوامر و نواهی، و مخالفت او  
نمی کرد اصلاً؛ و ابوبکر بعید بود از او و در جانبی بود و کناری؛ پس  
بعید است با احتمالات سابقه عرض اسلام بر او قبل از عرض اسلام  
به آن حضرت - عليه السلام - خصوصاً با نزول ﴿و انذر عشیرتک  
الاقربین﴾<sup>۲</sup>.

و معنی اقدميّت اسلام آن حضرت - عليه السلام - آن نیست که  
در پیش معتقد ملت دیگر بوده باشد بعد از آن قبل از مردم از آن ملت  
به ملت اسلام آمده باشد، بلکه مثل نصّ صریح در حکایت ابراهیم  
است که گفت: ﴿انا اوّل المسلمين﴾<sup>۳</sup> یعنی من سرکرده مسلمینم و  
حکایت موسی که گفت ﴿انا اوّل المؤمنین﴾<sup>۴</sup>.

و أيضاً صبی گاهی هست که رشید و کامل العقل قبل از سنّ بلوغ  
می باشد - چنانچه مذکور شد - پس مکلف خواهد بود. و از این جهت  
است که حکم نموده ابوحنیفه به صحّت اسلام صبی و هرگاه این نحو  
باشد دالّ است بر کمال صبی.

۱. مناقب خوارزمی / ۳۵۳ تصحیح مالک محمودی

۳. انعام / ۱۶۳

۲. شعراء / ۲۱۴

۴. اعراف / ۱۴۳

- و مکلف بودن آن حضرت - علیه السلام - امّا اولاً از جهت آن که طبیعت اطفال را جبلّیست حبّ ابوین و میل به این هر دو، پس اعراض صبی از این هر دو و متوجّه خدا بودن دالّ است بر قوّت کمالش.
- ۴ و امّا ثانیاً از جهت آن که طبع طفل منافیست با نظر نمودن در امور عقلیه و تکالیف شرعیّه، بلکه ملایم آن لهُو و لعب است، پس اعراض صبی از آن چه ملایم طبع اوست به ما ینافیش دلالت بر عظم منزلت او در کمال می‌کند. و ایضاً اگر مکلف نبود تکلیف در یوم الدار چون از او کفایت نمی‌شد و قبول نمودن او مقبول می‌گردید؟<sup>۱</sup>
- ۸ پس ثابت شد به سبب این آن که علی - علیه السلام - اقدام ایماناً است؛ پس افضل خواهد بود از جهت قول خدای - تعالی - ﴿و السّابقون السّابقون اولئک المقرّبون﴾<sup>۲</sup>.
- ۱۲ و موافق مذهب حقّ بلوغ گاه به سنّ و گاه به رویدن موی خشن در عانه و گاه به احتلام می‌باشد، و اسلام او در این سن مقوّی است عصمت او را.

- ۱۶ قال: و افصحهم<sup>۳</sup> [الف - ۳۲۰].
- این دلیل عاشر است، و تقریرش آن است که حضرت امیر - علیه السلام - ابلغ ناس است در فصاحت، و اعظم است در منزلت فصاحت بعد از حضرت رسالت<sup>۴</sup> - صلی الله علیه و آله - حتّی آن که

۱. ن، م :- و ایضاً اگر ... می‌گردید.

۳. کشف المراد / ۳۸۹

۲. واقعه / ۱۱

۴. م : + پناه

گفته‌اند بلغاء تماماً: بتحقيق كلام اوست دون كلام الله الخالق و فوق كلام المخلوق.<sup>۱</sup> و از او تعليم گرفتند مردم اصناف بلاغت را، حتى آن که گفت معاويه که کسی غير آن حضرت رسم بلاغت را در میان قریش مقرر ننمود.

۴

و گفت ابن نباته / \*الف/ ۲۴۰ / صاحب کتاب خطب که حفظ نمودم از خطبه‌های آن حضرت - عليه السلام - صد خطبه را، و گفت عبد الحميد بن يحيى که حفظ نمودم هفتاد خطبه را از خطبه‌های آن حضرت.<sup>۲</sup> و مشهور است که: «الفصاحة افترحت بعبد الحميد و اختتمت بابن العميد»<sup>۳</sup>.

۸

قال: و اسدّهم رأياً.<sup>۴</sup>

این دلیل یازدهم است، و تقریرش این است که حضرت امیر - عليه السلام - بود درست‌تر از دیگران در رأی بعد از رسول - صلی الله عليه و آله - و بهتر ایشان به تدبیر و معروف‌تر و داناتر ایشان در مزایای امور و در امور پوشیده حرب و لشکر و این بود که آن حضرت - عليه السلام - اشاره نمود بر عمر به تخلف از حرب روم و فرس و<sup>۵</sup> فرستادن نایبان، و اشاره فرمود بر عثمان آنچه صلاح او و صلاح مسلمین در آن بود، پس مخالفت قول او نمود تا آن که کشته شد، پس

۱۲

۱۶

۱. شرح نهج البلاغة ج ۱/ ۲۴ و بحار الانوار ج ۴۱/ ۱۴۶

۲. ر.ک: بحار الانوار ج ۴۱/ ۱۴۶

۳. بسنجید: حاشیة الخرائج و الجرایح ج ۲/ ۹۸۳

۴. کشف المراد / ۳۸۹ م. ۵. - و

در این معنی نیز افضل از غیر خود بود.

قال: و اکثرهم حرصاً على إقامة حدود الله تعالى.<sup>۱</sup>

- این وجه دوازدهم است، تقریرش این است که حضرت امیر - علیه السلام - اکثر ناس حرصاً در اقامت حدود خدا بود و کسی به این حدّ<sup>۲</sup> در این معنی نبود و روی کسی منظور نداشت و رعایت قرابت و ابن عمّ و برادر نمی کرد بلکه شدید السیاسة و خشن در راه خدا بود و شکست و خراب نمود دار مصقلة بن هبیره را و دار جریر بن عبدالله بجلی را، و جماعتی را به دار زد و قطع ید و رجل دیگران نمود.<sup>۳</sup>
- و در این معنی کسی<sup>۴</sup> مساوی او نبود از صحابه<sup>۵</sup>، پس [ب - ۳۲۰] افضل از غیرش خواهد بود، و این حدیث که واقع شده «لاتسبوا علیا فانه ممسوس بذات الله»<sup>۶</sup> مؤید این است.

قال: و احفظهم للكتاب العزيز.<sup>۷</sup>

- این وجه سیزدهم است، و آن این است که حضرت امیر - علیه السلام - بود که پیشتر حفظ کتاب خدا نموده بود در عهد رسول الله - صلی الله علیه و آله - و کسی دیگر نبود که حفظ نموده

۱. کشف المراد / ۳۸۹

۲. م: + و

۳. بنگرید: حواشی تجرید الاعتقاد / ۲۸۲

۴. م: - کسی

۵. کذا. صحیح: فی ذات

۶. ر. ک: احقاق الحق ج ۴/۲۱۶، ج ۲۰/۵۳۵ و ج ۲۱/۵۶۳

۷. کشف المراد / ۳۸۹

باشد به این مرتبه قرآن را، و اوّل کسی بود که جمع نمود قرآن را، و نقل نموده‌اند جمهور که تأخیر از بیعت نمودن او به سبب اشتغال به جمع قرآن عظیم بود و ائمه قراء قرآن<sup>۱</sup> قراءت را نسبت به آن حضرت - علیه السلام - می‌دهند مثل ابی عمر و ابن ابی العلاء و عاصم و غیر اینها، از جهت آن که اینها مستند می‌شوند به ابی عبدالرحمن السّلمی و او تلمیذ آن حضرت - علیه السلام - بود، پس افضل از غیرش خواهد بود.

قال: و لاخباره بالغیب.<sup>۲</sup>

این وجه چهاردهم است، و تقریرش این است که حضرت امیر - علیه السلام - / \*ب/ ۲۴۰ / اخبار به غیب نمود در مواضع کثیره، و این مرتبه حاصل نبود از جهت کسی از صحابه، پس افضل از ایشان بود قطعاً.

و این از جهت آن است که خبر نمود به قتل ذی الثّدیة، و چون نیافتند او را اصحاب آن حضرت - علیه السلام - میان مقتولین پس گفت آن حضرت - علیه السلام - که به خدا قسم که دروغ نگفته‌ام و کسی نیز مرا خبر داده که دروغ نگفته است، پس خود ملاحظه نمود - علیه السلام - تا آن که او را یافت و شقّ نمود پیراهن او را، پس ظاهر شد بر کتف او سلعه‌ای<sup>۳</sup>، یعنی گوشتی مثل پستان زن که بر آن بود مویی که کتف او کشیده می‌شد چون آن را می‌کشیدند، و رجوع

۱. م :- قرآن

۲. کشف المراد / ۳۹۰

۳. سلعه: زیاده‌ای در بدن همچو غده‌ای که بین پوست و گوشت می‌باشد.

- می نمود کتف او به جای خود چون ترک کشیدن آن می نمودند.<sup>۱</sup>
- و گفتند به او اصحاب حضرت - علیه السلام - که: اهل نهروان عبور نموده اند، آن حضرت - علیه السلام - فرمود: عبور ننموده اند،
- مرتبه دوم باز گفتند به آن حضرت - علیه السلام - که عبور نموده اند ۴
- باز فرمود - علیه السلام - که عبور ننموده اند. راوی گوید: پس گفت جندب بن عبدالله ازدی در نفس خود که اگر بیابم قوم را [الف - ۳۲۱] که عبور نموده اند، منم اوّل کسی که با آن حضرت - علیه السلام - مقاتله می نماید، چون رسیدیم به شهر یافتیم ایشان را که عبور ننموده ۸
- بودند. پس گفت آن حضرت - علیه السلام - که ای برادر قوم ازد آیا متبیین شد مر تو را این امر؟ یعنی: آنچه گفته شده بود که عبور ننموده اند حقّ بود و تو غلط نیت نمودی. پس این خبر دلالت می کند بر اطلاع حضرت امیر - علیه السلام - بر آنچه در ضمیر او بود.<sup>۲</sup> ۱۲
- و خبر داد آن حضرت - علیه السلام - به قتل نفس شریف خود در شهر رمضان<sup>۳</sup>، و به ولایت حجاج و انتقام او، و به قطع ید جوریه بن مسهر و رجل او، و به دار زدن او را بر ساق درخت خرما؛<sup>۴</sup> پس اینها همه در زمان معاویه شد نسبت به او، و به دار زدند میثم تمار را بر در ۱۶
- خانه عمرو بن حریث عاشر عشره که حضرت - علیه السلام - خبر به دار زدن به ایشان داده بود و نموده بود به او نخله [ای] را که صلب او از

۱. ر. ک: مناقب ابن مغازلی / ۵۳ و کفایه الطالب / ۱۶۷

۲. ر. ک: مناقب ابن شهر آشوب ج ۲/ ۲۶۸ و ارشاد / ۱۶۷

۳. ر. ک: مناقب ابن شهر آشوب ج ۲/ ۲۷۱، ارشاد / ۱۶۸ و احقاق الحق ج ۱۷/ ۵۵۰

۴. ر. ک: اعلام الوری / ۱۷۲

جمله عشره خواهند نمود بر ساق آن درخت، پس شد آنچه گفته بود.<sup>۱</sup> و به ذبح قنبر خبر داده بود، پس ذبح نمود او را حجّاج.<sup>۲</sup>

و شخصی گفت به آن حضرت - علیه السلام - که فوت شده خالد بن عرفطه در وادی قری، پس گفت حضرت - علیه السلام - به او که

فوت نشده و نخواهد شد تا آن که / \*الف/ ۲۴۱ / پیش رو لشکر ضلّالی باشد که صاحب علم آن حبیب بن عمّار<sup>۳</sup> است، پس برخاست

مردی از زیر منبر و گفت: واللّه من دوست توام و من حبیبم آن حضرت فرمود که تو اجتناب کن از آن که پیش روی جیش ضلالت

کنی، و به خدا قسم! که [از] پیش روان جیش خواهی بود، و ایشان را داخل خواهی نمود از این در، و اشاره به باب فیل نمود؛ پس چون ابن

زیاد - لعنة الله عليه - عمر سعد را به جنگ حضرت امام<sup>۴</sup> حسین - علیه السلام - فرستاد، گردانید در مقدمه آن جیش خالد را، و حبیب

صاحب علم او شد، پس آمدند تا آنکه داخل مسجد شدند از باب فیل.<sup>۵</sup>

و گفت آن حضرت - علیه السلام - روزی [ب - ۳۲۱] بر منبر: پرسید از من پیش از آن که من نباشم،<sup>۶</sup> پس به خدا قسم سؤال

نمی کنید از قومی که گمراه نمایند صد نفر را و هدایت نمایند صد نفر

۱. ر.ک: بحارالانوار ج ۴۲/ ۱۲۴، ۱۳۸

۲. پیشین ج ۴۲/ ۱۲۶

۳. اعلام الوری / ۱۷۷، بصائر الدرجات / ۸۵ و بحارالانوار ج ۴۱/ ۲۸۹

۴. م: اما

۵. ر.ک: مصدر قبل و شرح تقدمة تقویم الایمان / ۳۴۳

۶. «سلونی قبل أن تفقدونی»، نهج البلاغه خطبه ۹۲، فیض الاسلام.

را مگر آن که مطلع می گردانم شما را به صدا زننده و آواز کننده صد نفر در هدایت و راننده آن صد نفر در ضلالت تا روز قیامت. پس برخاست مردی به سوی آن حضرت - علیه السلام - و گفت خبر ده مرا که چند تار موی<sup>۱</sup> در سر و لحيه من هست، پس گفت آن حضرت -  
 ۴ علیه السلام - که بتحقیق خبر داد مرا خلیل من به آنچه سؤال نمودی از آن، بدرستی که در هر تار موی سر تو ملکی هست که لعن تو می کند، و بر هر تار موی ریش تو شیطانی هست که تو را می راند به راه باطل و سبک می کند خوف تو را و تو را از جا به در می آورد، و در  
 ۸ خانه تو سگ بچه ای هست - یعنی طفلی هست - که خواهد کشت ابن رسول الله - صلی الله علیه و آله - را. و چون حکایت حضرت امام حسین - علیه السلام - شد همان طفل متولی قتال و باعث قتل او شد، و آن حضرت - علیه السلام - به سبب آن به شهادت رسید.  
 ۱۲ و احادیث در این مطلب زیاده از حد است که موافق و مخالف نقل نموده اند.

۱۶

قال: و استجابة دعائه.<sup>۲</sup>

این وجه پانزدهم است در زیادتی آن حضرت - علیه السلام - بر سایر صحابه، و تقریرش این است که علی بن ابی طالب - علیه السلام - بود مستجاب الدعوة سریعاً دون غیر او از صحابه، پس افضل است از ایشان.

۲۰

و تقرير مقدمه اولی آن است. که به تواتر این ثابت شده از آن حضرت - علیه السلام - به نحوی که دعا کرد بر بسر بن ارطاة، پس گفت: خداوندا! بتحقیق که فروخت / \*ب/ ۲۴۱/ دینش را به دنیايش، سلب عقلش کن، و مگذار در او دینی که موجب رحمت تو باشد به سبب آن! پس عقلش زایل شد.<sup>۱</sup>

و عمران را گفتند که خبر از آن حضرت - علیه السلام - نزد معاویه می‌برد و او منکر بود، حضرت فرمود که اگر دروغ گویی در این انکار کور شوی، پس به قدرت خدا کور شد [الف - ۳۲۲] قبل از یک هفته که از دعا گذشته بود.

و ایضاً به شهادت طلبید آن حضرت - علیه السلام - جماعتی از صحابه را در باب حدیث غدیر خم، دوازده مرد از انصار شهادت دادند و ساکت شد انس بن مالک، پس حضرت - علیه السلام - گفت به او یا انس چه باعث و مانع از شهادت دادن تو است و حال آن که شنیده [ای] آنچه اینها شنیده‌اند؟! گفت: یا امیرالمؤمنین! پیر شده‌ام و فراموش نموده‌ام. پس آن حضرت - علیه السلام - فرمود: خداوندا! اگر کاذب باشد ضرب المثل و نشانه گردان او را به سفیدی یا برصی که به عمامه آن را نتوانند پوشید، پس گشت ابرص.<sup>۲</sup>

و پنهان نمود زید بن ارقم با وجود علم او حکایت غدیر خم را به دستور و معاینه شنیده بود بعینه کور شد.<sup>۳</sup> و غیر این از وقایع مشهوره

۱. ر.ک: بحارالانوار ج ۲۰۴/۴۱ و مناقب ابن شهر آشوب ج ۴۳۴/۱

۲. ر.ک: بحارالانوار ج ۲۰۴/۴۱

۳. پیشین ج ۲۰۵/۴۱

بسیار است.<sup>۱</sup>

قال: و لظهور المعجزات عنه.<sup>۲</sup>

این وجه شانزدهم است، و تقریرش این است که از حضرت امیر -  
 علیه السلام - ظاهر شد معجزات بسیار چنانچه گذشت بعض از آنها،  
 و حاصل نشده از برای غیر او از صحابه این امور پس افضل از آنها  
 خواهد بود.<sup>۳</sup>

قال: و اختصاصه بالقرابة.<sup>۴</sup>

این وجه هفدهم است. در افضلیت او، و آن این است که حضرت  
 امیر - علیه السلام - بود اقرب ناس به رسول الله - صلی الله علیه و آله -  
 پس افضل از غیرش خواهد بود، و از جهت آن که بود او هاشمی پس  
 افضل خواهد بود لقوله - صلی الله علیه و آله - «انّ الله اصطفی من  
 ولد اسمعيل قریشا و اصطفی من قریش هاشماً».<sup>۵</sup>  
 و این معنی که علامه - رحمه الله تعالى - نقل نموده دلیل افضلیت  
 هاشمی بر غیرش می شود به نحوی که در کتاب فضایل السادات  
 مشروحاً به قلم شکسته تماماً درست رقم گشته جهت بنی هاشم و در  
 مناقب ایشان ترقیم یافته.

۱. ر. ک: پیشین ج ۱۹۱/۴۱ - ۲۳۰

۲. کشف المراد / ۳۹۱

۳. پیشین، ج ۲۳۰/۴۱

۵. ر. ک: مسند احمد ج ۱۰۷/۴

۴. کشف المراد / ۳۹۲

قال: و الأخوة.<sup>۱</sup>

این وجه هیجدهم است، و آن این است که حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - چون مؤاخات نمود میانه صحابه حضرت امیر - علیه السلام - را برای خود گذاشت و با او مؤاخات نمود به نحوی که سابق گذشت که با دیگری [ب- ۳۲۲] این نحو مؤاخات دست به هم نداد  
 /الف/ ۲۴۲/ و متحقق نشده.<sup>۲</sup>

قال: و وجوب المحبة.<sup>۳</sup>

این وجه نوزدهم است، تقریرش این است که حضرت امیر - علیه السلام - محبت و مودت او واجب است دون غیرش از صحابه، پس افضل از ایشان خواهد بود قطعاً. بیان مقدمه اولی آن است که: آن حضرت - علیه السلام - از «ذوی القربی» بود، پس مودت او واجب است موافق آیه ﴿قُلْ لَا اسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾<sup>۴</sup> و به این استدلال محبت جمیع سادات و افضلیت ایشان می رسد سیما به انضمام حدیث کافی که از ائمه اطهار منقول است که «امامت مختص یکی از ما است»<sup>۵</sup> و محبت نسبت به جمیع واجب است» به نحوی که در کتاب فضایل السادات<sup>۶</sup> ایراد نموده ایم. و افضلیت ایشان به دلایل ثابت است، و قبول نکردن این دلایل هاشمیّه معلوم است که از عناد

۲. ر.ک: تاریخ دمشق ج ۱/ ۱۱۷

۴. شوری / ۲۳

۱. کشف المراد / ۳۹۲

۳. کشف المراد / ۳۹۲

۵. اصول کافی ج ۱/ ۵۲۵ - ۵۳۵

۶. فضایل السادات / ۱۵۷

خواهد بود، پس معاندین خلف چون سلف جلف و خلف خلفای  
جورند در ابطال حق محبت اهل بیت.

قال: و النصرة.<sup>۱</sup>

۴

این وجه بیستم است، و تقریرش این است که حضرت امیر -  
علیه السلام - مختصّ شده بود به فضیلت نصرت، یعنی: ناصر  
رسول الله - صلی الله علیه و آله - بودن دون غیرش از صحابه، پس  
افضل نسبت به غیرش از صحابه بود. بیان مقدمه اولی قوله - تعالی -  
﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جَبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>۲</sup>.

۸

و بتحقیق که اتفاق نموده اند مفسّرون بر این که مراد از «صالح  
المؤمنین» علی بن ابی طالب است - علیه السلام - نه<sup>۳</sup> غیرش از  
صحابه، و مولی در این جا به معنی ناصر است از جهت آن که  
لفظیست که مشترک است میان خدا و جبرئیل و حضرت امیر -  
علیه السلام - و یّین است که در ایشان به معنی ناصر است، پس در این  
موضع نیز چنین خواهد بود و حصر شده مولی به این موالی ثلاث به  
ضمیر فصل چنانچه علامه - رحمه الله - بلافصل در شرح این متن  
تصریح به این نموده.

۱۲

۱۶

قال: و مساواة الانبياء.<sup>۱</sup>

این وجه بیست و یکم است، تقریرش [الف - ۳۲۳] این است که حضرت امیر - علیه السلام - بود مساوی انبیاء متقدّمین، پس افضل از غیرش از صحابه بود. از جهت ضرورت آن که مساوی افضل افضل است. و بیان مقدّمه اولی حدیثیست که بیهقی از نبی - صلی الله علیه و آله - نقل نموده که آن حضرت فرمود که: «من أحبّ أن ينظر الى آدم في علمه، و الى نوح في تقواه، و الى ابراهيم في خلّته، و الى موسى في هيبته، و الى عيسى في عبادته، فليُنظر الى عليّ بن ابي / \*ب/ ۲۴۲/ طالب - علیه السلام -»<sup>۲</sup> و این حدیث را علامه شیرازی در مبحث امامت از کتاب درّة التاج نیز ایراد کرده.<sup>۳</sup>

قال: و خبر الطائر و المنزلة و الغدير و غيرها.<sup>۴</sup>

این وجه بیست و دویم است در افضلیّت و زیادتی کمال و نصّ در امامت آن حضرت - علیه السلام - نسبت به سایر صحابه، بیانش این است که نبی - صلی الله علیه و آله - اخبار در مواضع کثیره به فضیلت آن حضرت - علیه السلام - نموده بر غیرش، مثل حدیث طیر که مرغ بریانی جهت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - آوردند، و آن حضرت - صلی الله علیه و آله - سه مرتبه دعا فرمود که خداوند!

۱. کشف المراد / ۳۹۳

۲. ر.ک: شواهد التزیل ج ۱/ ۱۰۶ و تاریخ دمشق ج ۲/ ۲۸۱

۳. این بخش از درّة التاج بظاهر چاپ نشده است!

۴. کشف المراد / ۳۹۳

بفرست نزد من دوست‌ترین خلق خودت را به سوی خودت تا با من این را تناول نماید، حضرت امیر - علیه السّلام - حاضر شد. و عبارت حدیث این است که: «قال اللّٰهُمَّ آتِنِيْ بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كَلَّ مَعِيَ مِنْ هَذَا الطَّيْرِ فَجَاءَ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السّلام - فَأَكَلَ مَعَهُ»<sup>۱</sup> و فی روایة: «اللّٰهُمَّ ادْخُلِ إِلَيَّ أَحَبَّ أَهْلِ الْأَرْضِ إِلَيْكَ»<sup>۲</sup>.

و این حدیث را روایت نموده انس و سعد بن ابی وقاص و ترمذی در صحیح خود، و حافظ ابونعیم در حلیۃ الاولیاء و بلاذری در تاریخ و خرگوشی در شرف المصطفی و سمعانی در فضایل الصّحابه و طبری در کتاب الولاية و ابن البیع در صحیح و ابویعلی در مسند و احمد بن حنبل در فضایل و نطنزی در خصایص و از محدّثان محمّد بن اسحق و محمّد بن یحیی ازدی و مازنی و ابن شاهین و سدّی و ابوبکر بیهقی و مالک و اسحق بن عبداللّٰه بن ابی طلحه و عبدالملک بن عمیر و مسعر بن کذا و داود بن علی بن عبداللّٰه بن عبّاس و ابو حاتم رازی به سندهای [ب - ۳۲۳] بسیار از انس و ابن عبّاس و امّ ایمن.

و ابن بطه در ابانه به دو طریق روایت کرده است و خطیب ابوبکر در تاریخ بغداد از هفت طریق، و ابن عقدّه حافظ کتابی در طریق این حدیث به تنهایی تصنیف کرده است. و سی و پنج نفر از صحابه این حدیث را از انس نقل کرده‌اند، و ابورافع مولی رسول اللّٰه - صلی اللّٰه علیه و آله - و ابن عبّاس خود نقل نموده و اعتماد نموده ابوجعفر اسکافی و ابوعبداللّٰه بصری از اهل سنّت بر این حدیث.

۱. ر. ک: کفایۃ الطالب / ۱۴۷

۲. پیشین / ۱۵۱

- و گفته‌اند: بنابراین حدیث آن حضرت - علیه السلام - افضل از غیرش است. و ادّعا نموده است ابو عبد الله / \*الف/ ۲۴۳/ مذکور شهرت این حدیث را و ظهور آن را میان صحابه. و کسی از ایشان منکر این حدیث نشده، پس متواتر بلکه فوق حدّ تواتر است.<sup>۱</sup> ۴
- و متعصّبان از مخالفان دو اعتراض بر این دلیل کرده‌اند: یکی: مراد احبّ خلق الله باشد در اکل این مرغ با من. دویم: آن که ممکن است که حضرت احبّ در آن زمان بوده باشند بعد از آن بعضی از صحابه افضل از او شده باشند. ۸
- جواب از اوّل: آن است که به حذف متعلّقات و اطلاق از قیود که «دوستر خلق به سوی تو» فرمود، نه «احبّ خلق در اکل» به سبب عسرت یا غیر آن، و دلیل عموم حکم است و احبّیت در خصوص اکل یا به اعتبار افضلّیت است یا به اعتبار فقر و استحقاق است؛ در اوّل ۱۲ مدّعا ثابت است؛ و در ثانی شک نیست که مستحقّ تر از حضرت امیر - علیه السلام - در مدینه بسیار بودند، و در بسیاری از روایات قید «اکل» نیست.
- و شیخ مفید - رحمه الله - از این اعتراض جواب گفته که مروی است که سه مرتبه حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - دعا کرد در طلب حضرت امیر - علیه السلام - و انس که دربان آن حضرت است در این سه مرتبه که حضرت امیر - علیه السلام - می آمد جواب می داد تا آن که آخر حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله - صدا زد، و ۲۰

۱. ر. ک: تاریخ دمشق ج ۲/ ۱۰۵، غایة المرام / ۴۷۱، عمدة / ۱۲۵ و احقاق الحق ج

۲۹/۵، ج ۴۵۲/۷، ج ۱۶۹/۱۶ و ج ۲۲۱/۲۱

حضرت امیر - علیه السلام - را طلبید و گفت: چرا دیر آمدی؟! حضرت گفت: سه مرتبه آمدم انس جواب داد مرا، حضرت رسول الله - صلی الله علیه و آله - را بد آمد، و از انس سبب جواب دادن پرسید، گفت: می خواستم [الف - ۳۲۴] احبّ خلق از قبیله خودم انصار باشد. حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - گفت: هر کس قبیله خود را<sup>۱</sup> دوست می دارد یا آن که مگر در میان انصار از او بهتری هست.

و هرگاه این معنی موجب فضیلت نبود چرا انس مانع می شد و می خواست از قبیله او باشد؟ و چون باعث<sup>۲</sup> خوش نیامدن حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - می شد اگر او احبّ نبود؟ و حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - در جواب انس فرمودند که چه فضیلتی در این هست؟ بلکه تصدیق نمودند این فضیلت را که گفتند هر کس قبیله خود را می خواهد.

و بعضی فضلا از این اعتراض اهل سنت نیز جواب گفته اند که: هرگاه در این معنی فضیلتی نبود انس / \*ب/ ۲۴۳ / چرا وقتی که در این امر او را به<sup>۳</sup> شهادت طلبید حضرت امیر - علیه السلام - از جهت رعایت منافقین کتمان نمود، و گفت: یادم نیست، و حضرت - علیه السلام - گفت: اگر کتمان دانسته نموده باشی خدای - تعالی - تو را پیس گرداند که از عمامه پوشیده نشود، آخر چنان شد و نفرین آن حضرت - علیه السلام - مستجاب شد.

و بعضی از مخالفین گفته اند که ما در فروع به خبر واحد عمل

۲. م: + چون باعث

۴. ن: - ع

۱. م: - خود را

۳. ن، الف: - به

می‌کنیم و امامت نزد ما از فروع است و حدیث طیر اگر متواتر نباشد خبر واحد البته هست چون است عمل به آن نمی‌کنیم. و شارح اصفهانی<sup>۱</sup> در بیان متن: «و خرق کتاب فاطمه علیها السلام - گفته:» و  
 ۴ رواية الواحد العدل يفيد ظن صدقه، و العمل بالظن واجب فی الاحکام الشرعیة». و این نقل انس را مغالزی در کتاب مناقب از ابن حنبل روایت نموده. و نفرین حضرت و کوفت برص او را موافق و مخالف به طریق مستفیضه در مسودها سفید نموده ایراد فرموده‌اند.

۸ و جواب اعتراض ثانی: آن است که ظاهر لفظ «احب» جمیع خلق بعد از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - در جمیع ازمنه و احوال بر جمیع انبیا و اوصیا است، و گفته‌اند در جواب که این خرق اجماع مرگب است از جهت آن که هیچ یک از امت به این قائل نشده‌اند که وقتی افضل و وقتی مفضول<sup>۲</sup> باشد آن حضرت -  
 ۱۲ علیه السلام - و از این [ب - ۳۲۴] جمله است حدیث منزلت که: «انت منی بمنزلة هارون من موسى»<sup>۳</sup> به نحوی که گذشت و هارون بهتر اهل<sup>۴</sup> زمانش بود نزد موسی، پس همچنین خواهد بود آن حضرت -  
 ۱۶ علیه السلام - نزد رسول - صلی الله علیه و آله - .

و از آن جمله حدیث غدیر است، و آن قول آن حضرت - صلی الله علیه و آله - است که فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله»<sup>۵</sup>، و «ادر

۲. م: - مفضول

۴. م: از

۱. نسخه‌ها: صفهانی

۳. مصادر آن گذشت

۵. مصادر آن گذشت.

الحق مع علی کیف ما دار»<sup>۱</sup> و ما بیان نمودیم که مراد به مولی اولی به تصرّف است در این جا، هرگاه حضرت امیر - علیه السّلام - اولی به تصرّف از هر واحدی باشد در نفس، او افضل از ایشان خواهد بود قطعاً و جزماً.

۴

لیکن اعتراض نموده‌اند بعضی از ایشان که ممکن است که مراد از مولی در این جا مولای عتق باشد یعنی آزاد کننده کسی از جهت آن که مشاجرۀ میان<sup>۲</sup> امیرالمؤمنین - علیه السّلام - و زید بن حارثه شد، پس گفت آن حضرت - علیه السّلام - که / \*الف/ ۲۴۴ / تو مولای منی، پس زید گفت من مولای رسول - صلی الله علیه و آله - ام و نیستم مولای تو. پس<sup>۳</sup> این خبر به حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - رسید فرمود که هر کسی که من مولای اویم پس علی مولای اوست.

۱۲

و جواب به چندین وجه است:

اوّل: آنچه ذکر نموده او را ابو عبدالله بصری، و آن این است که اختصاصی نیست حضرت امیر - علیه السّلام - را به ولاء زید دون غیر آن را از اقارب نبی - صلی الله علیه و آله -، و حدیث غدیر دالّ است بر اختصاص خاصّ، پس حملش بر این معنی جایز نیست.

دویم: آنچه ذکر نموده آن را ابو عبدالله ایضاً، و آن این است که عمر گفت آن حضرت را - علیه السّلام - بعد از این حدیث: «هنیئاً لک!

۱۶

اصبحت مولا نبی و مولا کل مؤمن و مؤمنة»<sup>۱</sup> و گفتند بعد از این حکایت و خطاب نمودند به آن حضرت به لفظ مولانا، پس جایز نیست حمل مولى را در این جا بر ولاء.

۴ سیّم: آن است که مقدّمه حدیث نفی این معنی می‌کند، جهت آن که سابق این حدیث این است که «السُّ اولى منکم بانفسکم» و این کلام دالّ است که مولى به معنی ولاء نیست، بلکه به معنی اولى به تصرف است. و نیز [الف - ۳۲۵] دلالت بر این مطلب دارد قول رسول - صلی الله علیه و آله - که در باب ذی الثّدية فرمود «یقتله خیر الخلق و الخلیقة»<sup>۲</sup> و در روایت دیگر واقع شده: «یقتله خیر هذه الأمّة».<sup>۳</sup>

و به حضرت فاطمه - علیها السلام - گفته است حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - که: «خدای - تعالی - مطلع شد بر اهل ارض، پس اختیار نمود از ایشان پدر تو را، پس او را نبی گردانید، بعد از آن مطلع شد ثانیاً پس اختیار نمود از ایشان شوهر تو را، پس او را ولی گردانید».<sup>۴</sup>

و گفته است عایشه که بودم نزد نبی - صلی الله علیه و آله - پس آمد حضرت امیر - علیه السلام - پس گفت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - که این سیّد عرب است، عایشه گفت که گفتم: پدر و مادرم

۱. مسند احمد، ج ۴/ ۲۸۱ - فضائل الخمسة ج ۱/ ۳۸۴-۳۸۶

۲. ر. ک: نزل الابرار / ۵۸ و مصادر ذیل آن.

۳. ر. ک: مناقب ابن مغازلی / ۵۶

۴. «... قال اما علمت أن الله - تعالی - اختار اباک فجعله نبیاً و بعثه الی کان الخلق رسولا ثم اختار علیاً فأمرنی فزوجتک اياه و اتخذته بأمر ربی وزیراً و وصیاً». ← بحار الانوار ج

فدای تو باد! آیا نیستی تو سید عرب؟ گفت من سید عالم و سید ولد آدم، و این سید عرب است.<sup>۱</sup>

و از انس منقول است که نبی - صلی الله علیه و آله - گفت نسبت

به حضرت امیر - علیه السلام - که بتحقیق برادر من و زیر من و بهتر کسی که و امی گذارم بعد از خودم که قضا می کند دین مرا و وعده مرا به جا می آورد علی بن ابی طالب - علیه السلام - است.<sup>۲</sup>

و سؤال نمود مردی از عایشه از طریق سلوک و وجه مجادله او با

وصی رسول - صلی الله علیه و آله - در حرب جمل، گفت: آن تقدیر الهی بود، پس سؤال نمود او را از علی بن ابی / \*ب/ ۲۴۴/ طالب - علیه السلام -، گفت: سؤال نمودی از دوست ترین ناس به رسول و شوهر احب ناس به رسول، صلی الله علیه و آله.<sup>۳</sup>

و گفته است رسول الله - صلی الله علیه و آله - به فاطمه: آیا

راضی نیستی که من تزویج نموده ام تو را به بهترین امت خودم؟

و از سلمان روایت است که گفت حضرت رسول - صلی الله علیه

و آله - بهتر کسی که من و امی گذارم بعد از خودم علی بن ابی طالب

است.<sup>۴</sup>

۱. «انا سید ولد آدم و علی سید العرب» ← احقاق الحق ج ۳۶/۴ و ۳۹۹/۲۰

۲. م: است (ع)

۳. «ان اخی و وزیری و خلیفتی فی اهلی و خیر من اترک بعدی یقضی دینی علی بن ابی

طالب» احقاق الحق ج ۵۵/۴

۴. «احب الناس الی رسول الله (ص) من الرجال علی و من النساء فاطمة» ← احقاق الحق ج

۶۶۸/۸، ج ۳۲۵/۱۷ و ج ۱۷۲/۲۰

۵. «خیر من اخلفه بعدی علی بن ابی طالب» ← احقاق الحق ج ۵۴/۴ و ج ۲۱۳/۱۵، مجمع

و از ابن مسعود مروی است که گفت حضرت رسول - صلی الله علیه و آله -: «علی خیر البشر فمن ابی فقد کفر»<sup>۱</sup>  
و از ابی سعید خدری مروی است که گفت که فرمود رسول الله - صلی الله علیه و آله -: «افضل امت من علی بن ابی طالب است»<sup>۲</sup>. ۴

قال: و لانتفاء سبق کفره.<sup>۳</sup>

و این وجه ثالث و عشرون است، و تقریرش این است که حضرت امیر - علیه السلام - هرگز کافر نبود به خدا، بلکه از حین [ب - ۳۲۵] بلوغ بود مؤمن موحد به خلاف باقی صحابه که در زمان جاهلیت همه کافر بودند، و شک نیست در فضل آن که همیشه مؤمن موحد بوده بر آن کسی که کفرش قبل از ایمانش بوده، چنانچه مکرر در طی کلام و متون سالفه این معنی گذشت. ۱۲

قال: و لكثرة الانتفاع به.<sup>۴</sup>

این وجه بیست و چهارم است در افضلیت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - . تقریرش این است که منتفع شدند از حضرت امیر - علیه السلام - مسلمین اکثر از انتفاع ایشان از غیر آن حضرت - علیه ۱۶

→ الزوائد ج ۱۱۳/۹ و فضائل الخمسة ج ۲۷/۲۰

۱. ر.ک: احقاق الحق ج ۲۵۴/۴، ج ۲۶۸/۱۵ و ج ۲۶۶/۲۰، تاریخ بغداد ج ۱۹۲/۳ و فضائل الخمسة ج ۹۱/۲

۲. «علی بن ابی طالب وصی افضل الاوصیاء» ← احقاق الحق، ج ۷۹/۴، ج ۲۶۵/۱۵، ج ۲۸۵/۲۰  
۳. کشف المراد / ۳۹۵

۴. کشف المراد / ۳۹۵

السّلام - پس ثواب او اکثر خواهد بود، و فضل او اعظم، بیان مقدّمه  
اولی آن است که گذشت سابق از کثرت حروب او و شدّت بلای او در  
اسلام و فتح نمودن خدای - تعالی - بلاد را بر دست او و قوّت و  
شکوت اسلام که به سبب او بود، حتّی آن که رسول - صلیّ الله علیه و  
آله - فرمود یوم احزاب: «لضربة علیّ خیر من عبادة الثقلین»<sup>۱</sup>.

و آن حضرت - علیه السّلام - در زهد و تقوی رسیده بود به  
مرتبه‌ای که ملحق به او احدی نشد بعد از او، و استفاده نمودند مردم  
از او طریق ریاضت و ترک دنیا و انقطاع به خدا را، و همچنین در سخا  
و حسن خلق و عبادت و تهجّد منفرد بود، و همه کس در این مراتب از  
او متعلّم بودند.

و امّا علم پس ظاهر است استناد کافّه علما به سوی او، و استفاده  
ایشان از او، و ایضاً بود بعد از ابی بکر زمان طویلی آن حضرت - علیه  
السّلام - که به مردم افاده کمالات نفسانیّه و بدنیّه می نمود، و مبتلا شد  
به مشقّت‌های بسیار که به غیری حاصل / \* الف / ۲۴۵ / نشده.

قال: و تمیّزه بالکمالات النّفسانیّة و البدنیّة و الخارجیّة.<sup>۲</sup>  
این وجه بیست و پنجم است در باب افضلیّت آن حضرت  
- علیه السّلام - نسبت به غیرش از صحابه. تقریرش آن است که  
کمالات یا نفسانیست یا بدنی یا خارجی.

امّا کمالات نفسانیّه و بدنیّه: پس بتحقیق که در آن حضرت - علیه

۱. ر.ک: احقاق الحق، ج ۴/۶ و ج ۴۰۲/۱۶ و مصادر قبل

۲. کشف المراد / ۳۹۵

السَّلام - به سر حدّ کمال بود، از جهت آن که علم و زهد و شجاعت و حسن سخا و خلق و عفت در او ابلغ از غیرش بود، بلکه قریب و محاذی در واحد از اینها کسی با او نبود، و رسیده بود به قوّت [الف - ۳۲۶] بدنی و شدّت قدرت به جائی که مثل او نبود، حتّیّ آن که بعضی گفته‌اند بود که قطع سرها می نمود مثل قطّ اقلام، و خطا در ضربه واحد نمی کرد، و محتاج به معاودت نبود؛ و کند در خیبری که عاجز بودند از نقلش هفتاد مرد قوی که اشدّ ناس در قوّت باشند، با وجود آن که آن حضرت - علیه السَّلام - بود بسیار قلیل الغذا با اخشن مأکل و ملبس و کثیر الصّوم و دایم العبادت بود.

اما کمالات خارجیّه: پس از آن جمله نسب شریف او بود که مثل نداشت از قرابت با رسول - صلیّ الله علیه و آله - که قرب او اقرب از عبّاس عمّ رسول - صلیّ الله علیه و آله - بود، از جهت آن که عبّاس عمّ حضرت رسول - صلیّ الله علیه و آله - از جانب اب بود و حضرت امیر - علیه السَّلام - ابن عمّ اب و امّ بود، و در ارث اولی می باشد این نحو ابن عمّ از عمّ چینی، با این مراتب هاشمی اب و امّ بود از جهت آن که آن حضرت - یعنی علی بن ابی طالب علیه السَّلام - ابن ۲ عبدالمطلب بن هاشم بود و مادر او فاطمه بنت اسد ابن هاشم بود.

و از جمله کمالات آن حضرت - علیه السَّلام - مصاهرت است که زوج سیّدة النّساء بود اگر چه عثمان نیز داماد رسول - صلیّ الله علیه و آله - بود لیکن فاطمه - علیها السَّلام - بهتر جمیع دختران رسول - صلیّ الله علیه و آله - بود و به منزله [ای] قرب او را در قلب نبی - صلیّ الله علیه و آله - بود که جزء او بود، و این مرتبه کسی را نبود. و

هر وقت فاطمه - علیها السلام - می آمد حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - به تعظیم او بر می خاست و نسبت به زن دیگری این نحو نمی کرد، قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - : «سَيِّدَةُ نَسَاءِ الْعَالَمِينَ فِي الْجَنَّةِ أَرْبَعَةٌ»<sup>۱</sup> و فاطمه را یکی از نساء که در جنت سَيِّدَةُ نَسَاءِ ۴ عالمینند گفت.

و از جمله کمالات حضرت امیر - علیه السلام - اولاد بود، و حاصل نشد از برای احدی از مسلمین مثل اولاد او در شرف و کمال، از جهت آنکه امام حسن و امام حسین - علیهما السلام - / \*ب/ ۲۴۵/ ۸ دو امامند که هر دو سید جوانان اهل بهشتند، و بود دوستی حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - به مرتبه نهایت [ب - ۳۲۶] با ایشان، حتّی آنکه خم می شد از برای هر دو که سوار شوند، و بعبه - یعنی صدای شتر - می نمود از برای هر دو که خوشحال شوند، بعد از آن هر ۱۲ یک اولادی بهمرسانیدند که رسیدند در شرف به غایت.

حضرت امام حسن - علیه السلام - از او حسن مثنی و حسن سیّم و عبدالله بن الحسن المثنی و نفس زکیّه و غیر ایشان متولّد شد. و از ۱۶ حضرت امام حسین - علیه السلام - حضرت امام زین العابدین و حضرت باقر و حضرت صادق و حضرت کاظم و حضرت رضا و حضرت جواد و حضرت هادی و حضرت عسکری متولّد شد، و پهن نمودند در عالم علم و فضل و طریقه زهد را و انقطاع و ترک و تجرید را بسیار، حتّی آن که فضیلتی از مشایخ و غیرهم فخر<sup>۲</sup> به خدمت ۲۰

۱. ر.ک: احقاق الحق ج ۱۰/۶۵، ج ۱۹/۴۰

۲. م. :- فخر

ایشان می نمودند، پس ابویزید بسطامی فخر می نمود که سقّای دار حضرت صادق بود، و معروف کرخی به دست حضرت رضا - علیه السلام - مسلمان شد و دربان آن حضرت - علیه السلام - بود تا بود در حیات. ۴

و بودند اکثر فضلا مفتخر به انتساب به ایشان، چنانچه در علم مالک را هرگاه سؤال مسأله [ای] در طریق و دروازه می نمودند جواب نمی داد، وجه از او که پرسیدند گفت: من اخذ علم از جعفر بن محمد الصادق - علیهما السلام - نموده ام و چون به خدمت آن حضرت - صلی الله علیه و آله - می رفتم که سؤال نمایم بر می خواست و افخر ثياب خود را می پوشید و بوی خوش می نمود و در بالای مجلس می نشست و حمد خدا می گفت و افاده می نمود، و استفاده ابی حنیفه از حضرت صادق - علیه السلام - ظاهر است بدون احتیاج به برهان. ۱۲

و این فضایل از جهت غیر حضرت امیر - علیه السلام - از صحابه نبود. پس آن حضرت - علیه السلام - افضل خواهد بود، و الحال در مشهد رضا - علیه السلام - اعمی و اعرج اکثر اوقات شفا معاینه می یابند، و از هیچ یک از صحابه این به نظر نرسیده<sup>۱</sup> به کوری چشم معاندین. و این مناظره را احدی ننموده پس حضرت امیر - علیه السلام - [الف - ۳۲۷] افضل از ایشان خواهد بود. ۱۶

و حکایت مرّة بن قیس و کشته شدن او بر دست حضرت / \* الف / ۲۴۶ / امیر - علیه السلام - بعد از حیات، و اثر ظهور دست و ۲۰

قدرت مبارکه الحال در صندوق متبرّ که مضبوط است. و این قدرت در  
حین حیات و ممات از صحابه دیگر دست به هم نداد، حتّی آن که  
شعراى عجم در این باب نظم چند گفته‌اند و انگشت نما در نظرها  
نموده‌اند. و این حکایت را در بعضی کتب به نظر رسید که ضبط  
نموده‌اند.<sup>۱</sup>

و امثال این بسیار رو نموده و فضایل آن حضرت - علیه السلام -  
زیاد از حدّ است، چنانچه گفته‌اند:

کتاب فضل تو را آب بحر کافی نیست

که تر کنی سر انگشت و<sup>۲</sup> صفحه بشمارى  
و ابن اثیر که صاحب کتاب جامع الاصول فی احادیث الرسول است  
در باب صاد مع الیا در ترجمه سید از کتاب نهایی - که نهایت اعتبار نزد  
محدثین عامّه دارد و مؤلفش از جمله مشاهیر علماء ایشان است - نقل  
نموده به این عبارت فیه: «أنه قال لعلی انت الذائد<sup>۳</sup> عن حوضی یوم  
القیامة تذود عنه الرجال کما یذاد، البعیر الصّاد یعنى الذی به الصّید،  
و هو داء یصیب الابل فی رؤوسها، فتسلی أنوفها و ترفع رؤوسها و  
لا تقدّر أن تلوی معه اعناقها، یقال<sup>۴</sup> بعیر صاد أى ذو صاد، کما یقال  
رجل مال و یوم راح ای ذو مال و ریح، و قیل: اصل صاد صید بالكسر.  
و یجوز أن یروی صاد علی أنه اسم فاعل من الصّدى العطش»<sup>۵</sup>

۱. بسنجید با معجزه‌هایی از این گونه، بحار الانوار ج ۴۲/۳۱۰

۳. م: المذائد

۵. النهاية، ج ۳/۶۵

۲. م: - و

۴. م: - یقال

شعر: <sup>۱</sup>

ساقی حوض کوثر است علی

جانشین محمد است علی

مردی ز کننده در خیبر پرس <sup>۴</sup>

اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس

گر تشنه آب رحمتی ای حافظ

سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس <sup>۲</sup>

### مسألة هشتم

در امامت باقی ائمه است علیهم السلام

قال: و النّقل المتواتر دلّ علی الأحد عشر و لوجوب العصمة و انتفائها

عن غیرهم و وجود الكمالات فیهم. <sup>۳</sup> <sup>۱۲</sup>

چون ثابت نمود که امام بعد از رسول الله - صلی الله علیه و آله -

علی بن ابی طالب - علیه السلام - است شروع نموده در امامت باقی

ائمه اثنی عشر که یازده نفرند، اول ایشان [ب - ۳۲۷] حسن بن علی

است، بعد از آن حسین بن علی، بعد از آن علی بن الحسین زین <sup>۱۶</sup>

العابدین، بعد از آن ولدش محمد بن علی الباقر، بعد از آن ولدش

جعفر بن محمد الصادق، بعد از آن ولدش موسی کاظم، بعد از آن

ولدش علی الرضا، بعد از آن ولدش محمد الجواد، بعد از آن ولدش

۱. م :- شعر

۲. دیوان حافظ / ۳۰۲: «گر طالب فیض حق بصدق حافظ».

۳. کشف المراد / ۳۹۷

علی الهادی، بعد از آن ولدش الحسن العسکری، بعد از آن ولدش امام منتظر، صلوات الله و سلامه علیهم.

و دلیل گفته‌اند در این مطلب به چندین وجه:

- ۴ اول: نقل متواتر از شیعه است که هر خلفی از جمعی از سلف نقل نموده‌اند که دلالت بر امامت هر واحد موافق تنصیص می‌کند، و بتحقیق که /\*ب/ ۲۴۶/ مخالفون نیز این را نقل<sup>۱</sup> نموده‌اند به طرق متعدده - یک بار مجملاً و آخری مفصلاً - به نحوی که روایت شده از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - که گفت به حضرت امام حسین - علیه السلام - «هذا ابني امام ابن امام آخر امام ابوائمة تسعة تاسعهم قائمهم»<sup>۲</sup> و غیر این از اخبار.

- و مروی است از طریق مخالفین از مسروق: «قال بینا نحن عند عبدالله بن مسعود اذ يقول لنا شاب: هل عهد اليكم نبیکم کم یكون من بعده خليفة؟ قال: انک لحدث السنّ و ان هذا شیء ما سألنی احد عنه، نعم عهد الینا نبینا - صلی الله علیه و آله - أن یكون بعده اثنی عشر خليفة عدد نقباء بنی اسرائیل»<sup>۳</sup>

- ۱۶ وجه ثانی: آن است که ما بیان کردیم که امام واجب است که معصوم باشد و غیر این جماعت نبودند معصوم به اجماع، پس معین شد عصمت در ایشان و الا لازم خواهد بود خالی بودن زمان از امام

۱. م: - نقل

۲. ر. ک: عوالم العلوم ج (۳/۲۵)، ۱۲۰، ۱۶۲ و غیره قریب به مضمون.

۳. ر. ک: عوالم العلوم ج (۳/۱۵)، ۲۴، مجمع الزوائد ج ۵/۱۹۰ و احقاق الحق ج ۱۳/۱ و ج

معصوم و بیان کردیم استحاله آن را سابقاً.

سیم: آن است که کمالات نفسانیه و بدنیّه بتمامها موجود بوده در هر واحد از ایشان، و هر واحد فی نفسه کامل و مکمل گیرند، و این دلالت بر استحقاق ریاست عامّه می کند، از جهت آن که افضل از جمیع ناس در زمان خود بوده اند، و قبیح است عقلاً ترجیح مفضول بر فاضل، پس واجب است که کلّ واحد امام باشند. و این [الف - ۳۲۸] برهان لمّی است.

### مسألة نهم

#### در ذکر احکام مخالفین

قال: و محاربوا علیّ (ع) کفرة، و مخالفوه فسقة.<sup>۱</sup>

یعنی محاربون حضرت امیر - علیه السلام - کافرند از جهت قول نبی - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «حربک یا علی حربی»<sup>۲</sup> و شک نیست در کفر کسی که حرب با رسول خدا نمود.

و در مغرب اللغة مطرّزی که او از علما اهل سنت است بیان محاربین به این عبارت واقع است: «فی الحديث تقاتل النّاکثین و القاسطین و المارقین. النّاکثین<sup>۳</sup>: هم الذّین نکثوا البیعة ای نقضوها و ستنزلوا عایشه و ساروا بها الى البصرة علی جمل اسمه عسکر، و لذا سمّیت واقعة يوم الجمل. و القاسطون: معاویة و أشیاعه، لأنّهم قسطوا، أي حاربوا

۱. کشف المراد / ۳۹۸

۲. مناقب ابن مغازی / ۵۰ و شرح تقدمة تقویم الایمان / ۱۴۵

۳. عیون اخبار الرضا ج ۱ / ۶۶

امام الحقّ و الوقعة تعرف بیوم صفین. و أمّا<sup>۱</sup> المارقین فهم الذین مرقوا،  
 أى خرجوا من دین الله و استحلّوا القتال مع خلیفة رسول الله، و هم  
 عبدالله بن وهب / \*الف/ ۲۴۷/ الراسبی و حرقوص بن زهر البجلی  
 المعروف بذی الثّدية، و تعرف تلك الوقعة بیوم النّهروان، و هی من  
 ۴ أرض العراق علی اربعة فراسخ من بغداد»<sup>۲</sup>.

و أمّا در باب مخالفین حضرت امیر- علیه السّلام - در امامت، پس  
 اختلاف نموده‌اند علمای شیعه در این قوم، بعضی حکم به کفر ایشان  
 ۸ نموده‌اند از جهت آن که ایشان ضروری دین را انکار نموده‌اند، و آن  
 نصّ جلیست که دالّ است بر امامت آن حضرت- علیه السّلام - با تواتر  
 آن نصّ.

و رفته‌اند آخرون از اینها که ایشان فسقه‌اند و علامه این را اقوی  
 ۱۲ دانسته. بعد از این اختلاف نموده‌اند این جماعت از علما در سه قول:  
 یکی: آن که بعضی گفته‌اند: اینها مخلّد در نارند از جهت عدم  
 استحقاق اینها بهشت را.

دویم: آن که بعضی گفته‌اند که: بیرون آورده می‌شوند از نار و به  
 ۱۶ بهشت می‌روند.

و ثالث: چیزی است که خوب شمرده ابن نوبخت و به این نحو  
 راضی شده‌اند ایضاً جماعتی از علمای ما و آن این است که بیرون  
 آورده می‌شوند عامّه از جهنّم از جهت عدم کفر که موجب [ب - ۳۲۸]  
 ۲۰ خلود و نار باشند، لیکن داخل بهشت گفته‌اند نمی‌شوند از جهت عدم

ایمان که مستحق و مقتضی استحقاق ثواب بهشت باشند.

مقصد ششم

در معاد



بسم الله الرحمن الرحيم

قال: المقصد السادس

في المعاد و الوعد و الوعيد، و ما يتصل بذلك حكم المثليين واحد،  
و السمع دلّ على امكان التماثل.<sup>١</sup>

٨

مقصد سادس

در معاد و وعد و وعید است

و معاد مصدر است یا اسم مکان یا زمان است، و در حقیقت عود و  
توجه است به آنچه بوده، و مراد به حسب تعبیر در این جا رجوع  
بوجود است بعد از فنا، یا رجوع اجزاء بدن بعد از تفرّق است یا به  
حیات بعد از موت، یا رجوع روح است به بدن بعد از مفارقت از آن.  
و در این مقصد چندین مسأله است:

١٦

مسألة [اول]

در امکان خلق عالم دیگر غیر این عالم

بدان این را که ایجاب و الزام معاد موقوف است بر این مسأله، و از

٢٠

برای همین است که در اوّل این مقصد این مطلب مذکور شده. و  
بتحقیق که اختلاف نموده‌اند مردم در لزوم معاد، پس اتفاق نموده‌اند  
اهل ملّت بر لزومش / \*ب/ ۲۴۷ / و مخالفت نموده‌اند سابقین. و  
احتجاج نموده‌اند ملیّون بر این به عقل، یعنی دلیل عقلی و سمعی. ۴

امّا عقل: پس این است که عالم دیگر - مثل این عالم - ممکن  
الوجود است، از جهت آن که این عالم ممکن است، پس مثلش ممکن  
است، و به این برهان اشاره نموده مصنّف - رحمه الله - که گفته: «حکم  
المثلیّن واحد». ۸

و امّا سمع: پس نحو قول خدای - تعالی - است ﴿أَو لیس الذی خلق  
السّموات و الأرض بقادر علی أن یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم﴾<sup>۱</sup>.

قال: و الکریّة و وجوب الخلاء و اختلاف المتفقات ممنوعة. ۱۲

این اشاره است به آنچه احتجاج نموده‌اند اوایل از علمای فنّ  
حکمت بر امتناع خلق عالم دیگر. و تقریر آن به دو وجه است:

اوّل: آن که اگر موجود شود عالم دیگر کروی خواهد بود، از  
جهت آن که آن شکل طبیعت از جهت بسایط همه و فلک بسیط ۱۶  
است، پس اگر دو کره [الف - ۳۲۹] باشند و باهم ملاقات کنند یا نکنند  
در بین خلأ متحقّق می‌شود. و خلأ نزد اهل این فنّ محال است.

جواب آن است که: ما مسلّم نداریم وجوب کره بودن را در عالم  
ثانی، و اگر تسلیم کنیم مسلّم نداریم وجوب خلأ را از جهت آن که ۲۰

ممکن ارتسام عالم ثانی در ثخن بعض افلاک، یا آن که احاطه نموده باشد محیط هر دو عالم را.

دلیل دویم بر امتناع عالم دیگر: آن که اگر موجود شود عالم دیگر پس در آن نار و ارض و غیرهما خواهد بود، اگر طلب کنند امکنه ۴ خود را در عالم دیگر لازم می آید قسر اینها دایماً در این عالم، و الاً اختلاف متفقات در طبیعت و مقتضیات آن لازم می آید.

و جواب: این است که چه می شود که جایز باشد که عالم دیگر مخالف این عالم باشد در حقیقت؛ و اگر تسلیم کنیم عدم مخالفت را ۸ چرا جایز نباشد که این هر دو عناصر دو مکان طبیعی داشته باشند و در هر یک که باشند مستغنی از دیگری باشند.

این است آنچه علامه - رحمه الله تعالی - در تطبیق کلام مصنف - رحمه الله - نقل نموده. ۱۲

### مسأله ثانیه

#### در صحت عدم است از برای عالم

قال: و الامکان يعطى جواز العدم.<sup>۱</sup> ۱۶

علامه - رحمه الله - گفته اختلاف نموده اند مردم در این که تمام عالم یعنی به جمیع اجزائه آیا صحیح است عدمش یا نه؟

پس رفته اند ملیون / \*الف/ ۲۴۸ / تمام بر جواز عدم عالم مگر نادری، و منع کرده اند این جواز را قدما، و اختلاف نموده اند در طریق ۲۰

امتناع آن.

پس رفته‌اند قومی از ایشان بر امتناع ذاتی آن و گردانیده‌اند عالم را واجب در وجود، و پیش از این بیان خطا این مذهب گذشت و برهان گفته شد بر حدوث عالم پس ممکن است بالضرورة.

۴

و رفته‌اند بعضی دیگر بر امتناع عدم عالم به اعتبار غیر نه بالذات، به جهت آن که معلول واجب الوجود است و تا واجب معدوم نشود عالم معدوم نمی‌شود، پس عدمش به این سبب محال است، و سابق [ب - ۳۲۹] بطلان این حرف گذشت که مؤثر در عالم قادر مختار است.

۸

و رفته‌اند کرامیه و جاحظ<sup>۱</sup> به استحالة عدم عالم بعد از وجودش با وجود آن که قائل شده‌اند به حدوث عالم و گفته‌اند که اجسام باقیند و فانی نمی‌شوند نه بذاتها و نه به سبب فاعل، از جهت آن که شأن فاعل ایجاد است نه اعدام؛ زیرا که فرق در نزد عقل میان نفی فعل و

۱۲

فعل عدم نیست، پس امری مقتضی دو فعل ضدّ چون می‌شود؟<sup>۲</sup> و هرگاه شأن آن ایجاد باشد چون فعل عدم از او یا نفی فعل متحقق می‌شود، بلکه نمی‌شود و ضدّ جهت اجسام نمی‌باشد، از جهت آن که

بعد از وجود جسم چیزی ضدّ جهت جسم نیست. و برطرف نمودن آن ضدّ مر جسمی را اولی از برطرف نمودن آن جسم مر آن ضدّ را نیست، از جهت آن که تضادّ از طرفین است و اولویّت حادث که ضدّ است در فنای جسم به سبب تعلّقش به علّت مشترک است در میان هر

۲۰

دو ضدّ، به جهت آن که هر دو<sup>۳</sup> ضدّ حادث و موجودند و مثل هم‌اند

۱. م: جاحظ

۲. ن، الف: - پس امری ... می‌شود

۳. ن، الف: - دو

در این معنی، و به سبب کثرت علل برای ضد با کثرت اضداد جسم اولوئیت برای آن ضد و اضداد نیز حاصل نمی‌شود، به علت آن که ممتنع است اجتماع<sup>۱</sup> مثلین، یا آن که اجتماع علتین می‌شود به نحوی که گفته‌اند که علل مستقله بر معلول واحد شخصی محال است، یعنی<sup>۴</sup> اجتماعشان و اولوئیت ندارد آن ضد حادث در اعدام جسم باقی از عکسش<sup>۲</sup>.

و اگر کسی بگوید این معنی به علت و سبب<sup>۳</sup> آن است که اگر ضد حادث را معدوم نسازد، پس جمع شدن جسم و ضدش جمع بین<sup>۸</sup> النقیضین است نیز باطل است، از جهت آن که فرض و تقدیر انتفاء و عدم تحقق وجود ضد حادث است و معدوم بودن آن فرض شده؛ زیرا که وجود ضد سابق مانع وجود آن است، و نیست فنای اجسام ایضاً به سبب انتفاء شرط وجود جسم، از جهت آن که عود کلام در آن<sup>۱۲</sup> می‌شود به این نحو که / \*ب/ ۲۴۸ / شأن فاعل ایجاد<sup>۴</sup> است نه فعل عدم که عین نفی فعل است و آنچه مذکور شد در آن ضد در شرط وجود این جسم نیز جاری است به این نحو که عدم جسم باطل است، از جهت آن که شرط وجود جسم موجود متحقق است. و نیست<sup>۱۶</sup> شرط اعدام این جسم موجود اولی از شرط وجودش، و سبب انتفاء شرط وجود جسم و سبب وجود جسم مذکور مشترکند در احتیاج به فاعل، به جهت آن که هر دو متعلق به فاعلند، و تعدد و کثرت شرط عدم جسم نیز باطل است از جهت امتناع جمع بین المثلین.<sup>۲۰</sup>

۲. م، الف :- از عکسش

۴. الف : اتحاد

۱. م :- اجتماع

۳. ن، الف :- و سبب

و أيضاً اگر گفته شود که شرط وجود جسم هرگاه منتفی شد و جسم معدوم شد شرط وجود جسم جمع بین النقيضین است و مستلزم اجتماع ضدّ هم است<sup>۱</sup>؛ در جواب گفته می شود که مقدّمه بر عکس است، شرط وجود جسم هست و شرط عدمش نیست. ۴

بعد از طیّ این مراتب علامّه - رحمه الله - گفته در شرح خود که محال بودن عدم عالم خطاست به این عبارت که: «و هو خطأ لأنّ الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه»<sup>۲</sup>. [الف - ۳۳۰]

به عبارت دیگر بیان این مدّعا این است که ضدّ جهت اجسام نیست، از جهت آن که اگر ضدّ جهت اجسام موجود شود که فانی کند جسم را، پس معدوم نمودن آن ضدّ که حادث شده مجدّداً<sup>۳</sup> این جسم را اولی از معدوم نمودن این جسم آن را نیست، از جهت آن که تضادّ از طرفین است. ۱۲

و ایضاً اولی نمی تواند باشد<sup>۴</sup> ضدّ جسم در فنا نمودن آن به سبب تعلّقش به فاعل، به جهت آن که هر دو یعنی جسم و ضدّش هر دو متعلّقند به فاعل.

و اگر کسی گوید که شاید جسمی چند ضدّ به هم رساند که تقویت یافته فانی سازند جسم را، این نیز باطل است به جهت آن که این اضداد مثل هم اند و ممتنع است اجتماع مثلین، و ایضاً با وجود جسم ضدّ آن موجود نمی تواند شد که جمع بین الضدین محال است پس، نمی توان گفت که ضدّ جسم چون متحقّق شد جسم فانی ۲۰

۲. ن، الف :- به این نحو که عدم جسم ... الیه

۴. م : شد

۱. کذا

۳. م : مجدداً

می شود.<sup>۱</sup>

و ایضاً گفته شده که فنای جسم به فنای شرط وجودش نمی باشد، به جهت آن که سبب فنای شرط وجود جسم به نحوی از انحاء اولی از سلب شرط وجود جسم نیست،<sup>۲</sup> گفته می شود که سبب<sup>۴</sup> فنای شرط وجود جسم<sup>۳</sup> چیست فاعل نمی تواند بود چون او<sup>۵</sup> سبب ایجاد است نه فنای آن<sup>۵</sup> و وجود جهت آن نیز نمی تواند بود، از جهت آن که افنای آن ضدّ مرشایط جسم را اقوی و اولی از عکس چنانچه مذکور شد نیست، و عود کلام می شود تا آخر.

و جواب که علامه - رحمه الله تعالی - گفته این<sup>۶</sup> است که این کلام - یعنی عدم فنا - به سبب آن که شأن فاعل ایجاد است نه فنا نمودن چیزی و اعدام آن، چنانچه کرامیه و جاحظ گفته اند باطل و خطاست به سبب آن که اعدام مستندند به فاعل، چنانچه وجود مستند است به فاعل و امتیاز واقع است میان نفی فعل و فعل عدم؛ زیرا که نکردن امری باکردن عدم آن ممتاز است. و اگر قبول کنیم عدم امتیاز میان هر دو را چه می شود که جسم معدوم شود به وجود ضدّ و ضدّ آن اولی باشد در اعدام جسم و سبب اولوئیت معلوم نباشد، و اگر قبول کنیم که<sup>۱۶</sup> ضدّ آن اولی نمی تواند باشد چه می شود که شرط وجود جواهر

۱. ن، الف :- پس نمی توان ... می شود

۲. ن، الف :- به نحوی ... نیست

۳. ن، الف :- سبب فنای شرط وجود جسم

۵. ن، الف :- آن

۴. الف :- او

۶. ن :- این

اعراض متجدّده چندی باشند که متعاقب خدای - تعالی - موجود کند در<sup>۱</sup> جسم [ب - ۳۳۰] حالی بعد از حالی، و اگر مجدّد نشوند این اعراض منتفی شوند جواهر.

۴ و دلیل مصنّف - رحمه الله - بر صحّت عدم جهت عالم حجّت است بر جمیع چنانچه گفته که عالم ممکن الوجود است. پس محال است انقلابش به امتناع یا وجوب، پس جایز است عدمش به نحوی که جایز است وجودش. این است آنچه از نسخه شرح علامه - رحمه الله - مستخرج شد هر چند نسخه خالی از سقم نبود. ۸

و در شرح حاج محمود واقع است شرح این متن به این نحو که جواز عدم عالم اشاره به مقدّمه‌ای است که منع دلیل سمعی می‌شود بدون آن جواز، و تا امری از برای چیزی ممکن نباشد دلالت نمی‌کند ۱۲ دلیل سمعی بر امکان آن؛ پس گویا گفته مصنّف - رحمه الله - که عالم ممکن العدم است قبل از وجود، پس بعد از آن نیز چنین خواهد بود، و اخبار کرده شارع از وقوع امکانش پس رفع وجوب وجودش و رفع<sup>۲</sup> امتناع عدمش واجب است بالذات پس ممکن است.

۱۶

### مسألة ثالثة

#### در وقوع عدم و کیفیت آن است

قال: و السّمع دلّ علیه.<sup>۳</sup>

۲۰ یعنی دلالت بر وقوع عدم عالم می‌کند سمع، و آن قول خدای -

۲. ن، الف :- رفع

۱. ن: دو

۳. کشف المراد / ۴۰۲

تعالی - است که فرموده: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ و<sup>۱</sup> ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>۲</sup> و قوله - تعالی - ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾<sup>۳</sup> و اجماع واقع است بر فنا و خلاف در کیفیت آن است بر نحوی که خواهد آمد. این است آنچه علامه - رحمه الله - در شرح خود ایراد نموده.

۴

قال: و يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم، عليه السلام.<sup>۴</sup>  
 محققون رفته اند بر امتناع اعاده / \* الف / ۲۴۹ / معدوم و بعد از این برهان بر وجود معاد مذکور خواهد شد و ذکر آن که خدای - تعالی -  
 ۸ عالم را معدوم می کند بیان کرد مصنف - رحمه الله - و ظاهراً نقیض است با امتناع اعاده معدوم که مذهب محققین بود<sup>۵</sup> از جهت آن که اجزا البته موجود می شوند، پس معدوم شده بود که آخر موجود می شوند.<sup>۶</sup> و مصنف - رحمه الله - بیان نمود که مراد از اعدام و معدوم  
 ۱۲ نمودن تفرق اجزا است، اما در غیر مکلفین که واجب نیست اعاده اینها، پس اعتبار نیست در ایشان و جایز است اعدام آنها بالکلیّة [الف - ۳۳۱] بدون اعاده، و در مکلفین اعدام تفرق اجزا است به جهت آن که بعد از تفریق اجزا بر ایشان هالک صادق است، چون منتفع از  
 ۱۶ اجزا به نحو سابق نمی شوند؛ یا آن که چون میکنند و هر ممکن نظر به

۱. حدید / ۳

۲. قصص / ۸۸: لا اله الا هو كل شيء ... مؤلف آغاز آیه را به طور دیگری نقل نموده است.

۳. الرحمن / ۲۶

۵. م، الف: - که مذهب محققین

۴. کشف المراد / ۴۰۲

۶. کشف المراد: المحققون على امتناع اعادة المعدوم و سیأتی البرهان علی وجوب المعاد و هی هنا قد بین انه تعالی یعدم العالم و ذلک ظاهر المناقضة.

ذات واجب نیست وجودش، پس به منزله هالک است. و چون تفریق اجزاء آنها شد پس بعد از اجتماع اجزا ثانیاً می توان گفت که اعاده شده التیام اجزاء آنها معدوم.

- ۴ و دلالت بر این تأویل می کند قول<sup>۱</sup> خدای - تعالی - که در اواخر سورة بقره است. ﴿و اذ قال ابراهيم ارنى كيف تحبى الموتى قال او لم يؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى قال فخذ اربعة من الطير فضرهنّ اليك ثم اجعل على كلّ جبل منهم جزءاً ثم ادعهنّ ياتينك سعيّاً و اعلم انّ الله عزيز حكيم﴾<sup>۲</sup> که
- ۸ چون حضرت ابراهيم - عليه السلام - سؤال نمود که در آخرت چه گونه احیای اموات می شود و آماده می شوند در حال نفخ روح پس خدای - تعالی - امر فرمود به او که اخذ کن چهار مرغ، و اجزاء آنها را از هم جدا کن. و ممزوج کن آنها را با هم، و بعد از آن آنها را چند
- ۱۲ قسمت کن و هر قسمتی را بر کوهی بگذار، و بعد از آن بطلب آنها را. چون حضرت ابراهيم - عليه السلام - چنین نمود و آنها را طلبید، ممتاز فرمود خدای - تعالی - اجزاء هر مرغ خاصّی را از دیگری به نحوی که بنیه هر یک به نحو اوّل کامل از اجزاء خودش شد، بعد از آن احیای ایشان به نحو اوّل فرمود و نزد حضرت ابراهيم - عليه السلام - آمدند، و معدوم نکرد خدای - تعالی - اجزاء آنها را؛ پس همچنین است حال در مکلفین.

این است آنچه مفهوم می شود از کلام مصنّف - رحمه الله - که گفته: «كما فى قصّة ابراهيم، عليه السلام».

۲۰

قال: و اثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدّاً و كذا ان قام بالجوهر.<sup>۱</sup>

- چون ذکر نمود مصنف - رحمه الله - مذهب حق را در کیفیت اعدام عالم، شروع نمود<sup>۲</sup> در ابطال مذهب مخالفین در این مطلب. بدان ۴ که علامه - رحمه الله - گفته که از جمله جمعی که مخالفت نموده‌اند در کیفیت اعدام / \*ب/ ۲۴۹ / فرقه‌ای از معتزله‌اند که گفته‌اند [ب - ۳۳۱] اعدام نیست تفریق اجزا، بلکه اعدام خروج نمودن از وجود است به این نحو که خدای - تعالی - خلق نموده از برای جواهر ۸ ضدی که آن فنا است، و سه مذهب در این اختیار نموده‌اند.
- ابن اخشید گفته که فنا نیست متحیّز، و نیست قائم به متحیّز، لیکن حاصل می‌شود در جهت معین، پس هرگاه خدای - تعالی - احداث فنا نماید در آن جهت که خواهد معدوم می‌شوند جواهر بتمامها. ۱۲
- ثانی: گفته است - ابن شیب - که خدای - تعالی - حادث می‌کند در هر جوهری فنائی که این فنا مقتضی عدم آن جوهر است در زمان ثانی، پس این فنا را قائم در محلّ دانسته است.
- ثالث: گفته است - ابوعلی و ابوهاشم و کسی که تابع اینهاست که ۱۶ فنا حادث می‌شود بدون محلّ، پس فانی می‌کند جواهر را بتمامها. بعد از این اختلاف نموده‌اند، پس رفته است ابوهاشم و قاضی القضاة و جمعی که تابع اویند به این که فناء واحد کافیهست در عدم کلّ جواهر، و رفته است ابوعلی و اصحابش به این که از برای هر جوهری ۲۰

فناى خاصى هست كه ضدّ آن است كه كافى نيست اين از براى دو جوهر.

پس هرگاه دانستى اين را، پس گفته مى شود كه قول به فنا به هر تقدير كه فرض شود باطل است، از جهت آن كه فنا اگر قائم به ذات است پس جوهر است، از جهت آن كه معنى جوهر بعينه اين است، پس ضدّ جوهر نمى تواند باشد؛ زيرا كه عين جوهر است و جوهر ضدّ جوهر نمى تواند شد؛ و اگر غير قائم به ذات است پس عرض است؛ زيرا كه معنى عرض همين است، پس حال در جوهر خواهد بود يا ابتداءً يا به واسطه، و بر هر تقدير منافى جوهر نخواهد بود.

#### قال: و لانتفاء الاولوية.<sup>۱</sup>

فهميده مى شود از اين كلام دو امر، يكى: اقامت دليل ثابتى بر امتناع قيام فنا به جواهر. و تقدير آن اين است كه اگر فنا قائم به جواهر باشد پس عرضى خواهد بود حال در جواهر، و نخواهد بود اقتضاي آن امر نفى محلّ را اوّل از اقتضاي محلّ مر نفى آن را، بلكه خواهد بود انتفاء اين حال به محلّ اولى از عكسش؛ از جهت [الف - ۳۳۲] آن كه منع ضدّ دخول ضدّ آخر را در وجود با امكان اعدامش مر آن را اولى است از اعدام امر متجدّد مر ضدّ باقى را، چنانچه مشهور است كه دفع چيزى اسهل است از رفع آن خصوصاً هرگاه ضدّ اوّل / \*الف / ۲۵۰ / نسبت به ضدّ ثاني كرده محلّ از براى آن باشد.

و امر ثانی از امرین که گفته شد از کلام مصنف - رحمه الله - دو امر مفهوم می شود اقامت دلیل ثانیه بر انتفاء فنا و قریب<sup>۱</sup> است<sup>۲</sup> به دلیل سابق، و آن این است که جوهر باقی مانع وجود ضدّش می شود که به آن فنای آن جوهر باشد، بلکه جوهر باقی خود اولی است در<sup>۴</sup> ضدّ بودن و مانع وجود ضدّ خود شدن، چون متقرّر و مستقلّ در وجود شده از غیرش جوهر باشد یا عرض.

قال: ولاستلزامه انقلاب الحقایق أو التسلسل.<sup>۳</sup>

یعنی قول به فنای جواهر، یعنی اگر محقّق باشد بودن فنایی که ضدّ جواهر فرض شده است، مستلزم واحد از دو امر محال است، یکی انقلاب حقایق، و ثانی تسلسل، و هر دو مستلزم محال است، و استحالة هر دو ظاهر است.

اما بیان ملازمت أحد امرین: این است که فنا یا واجب الوجود است بالذات یا ممکن الوجود است، و هر دو قسم باطل است.

اما اول: به جهت آن که این فنا معدوم بوده و آخر فرض وجودش شده و الا جواهر موجود نمی شدند، و این معنی دالّ است بر امکانش،<sup>۱۶</sup> پس واجب الوجود بودن آن باطل خواهد بود.

و اما ثانی: که ممکن الوجود باشد بالذات باطل است، از جهت آن که صحیح است در آن عدم، و الا ممکن نبود، پس عدمش اگر بوده باشد بالذات پس ممتنع است بعد از آن که فرض امکانش شده بود، و<sup>۲۰</sup>

۲. م: - است

۱. م: قربت

۳. کشف المراد / ۴۰۳

این معنی مستلزم انقلاب حقایق است که ممکن ممتنع می شود به تأمل در آن یا برعکس. و اگر بوده باشد عدمش به سبب فاعل، باطل می شود اصل دلیل شما که می گفتید به سبب فاعل نیست.

این است آنچه علامه - رحمه الله - در شرح خود ایراد نموده. ۴

لیکن در کتاب مناهج اليقين در منهج تاسع در مبحث معاد گفته: «و نقل عن الكرامية القول بوجوب ابدية العالم بعد حدوثه [ب - ۳۳۲] قالوا: لأنّ عدمه لا يكون بالفاعل، لأنّ الاعدام ليس بأثر، لأنّه ان كان وجودياً لم يكن عدم الفعل، بل يكون ايجاداً لضدّ للعالم، و ان كان عدمياً لم يستند الى المؤثر، لأنّه لا فرق بين قولنا: لم يؤثر<sup>۱</sup> وبين قولنا: أثر العدم. و الا لزم وقوع الامتياز في العدميات، و لا بالضدّ، لأنّ انتفاء الأوّل شرط في حدوث الثانی فلو علّل به دار، و لأنّ التضاد من الجانبين فلا أولوية لانتفاء أحدهما بالآخر»<sup>۲</sup>. ۸ ۱۲

پس ظاهر می شود که منظور اصل دلیل که علامه گفته دلیل عدم جواز نسبت عدم است به فاعل.

و حاصل این کلام از بعضی شروح مستفاد می شود که این است که فنا بر فرض وجودش اگر / \*ب / ۲۵۰ / واجب باشد چون معدوم بوده فنا که عالم موجود شده انقلاب حقیقت واجب به ممکن لازم می آید، چون عدم در آن یافت شده. و اگر ممکن مفروض شود فنا، پس عدمش اگر بالذات باشد ممکن نخواهد بود وجودش، بلکه ممتنع خواهد بود؛ و الحال که وجودش ممکن فرض می شود مستلزم ۱۶ ۲۰

۱. مصدر: قولنا يؤثر

۲. مناهج اليقين / ۳۳۴

- انقلاب ممتنع است به ممکن. و اگر عدم فنا به وجود ضدّ آن فنا باشد  
تسلسل لازم می آید، به این نحو که نقل کلام در آن ضدّ می کنیم که اگر  
واجب است لذاته لازم می آید انقلاب چنانچه مذکور شد، و اگر آن  
ضدّ ممکن است لذاته پس عدمش صحیح خواهد بود و عدمش ۴  
بالذات نخواهد بود بلکه به وجود ضدّش خواهد بود، و همچنین نقل  
کلام در ضدّ می شود الی غیر النّهایه. پس از کلام مصنّف - رحمه الله -  
که مبتنی بر نفی فنا بود وجودش موجب انقلاب است، و از همان کلام  
لازم می آید تسلسل به اعاده آنچه مذکور شد در بیان ضدّ فنا بعینه به ۸  
این نحو که گفته شود: این ضدّ اگر واجب است لذاته پس انقلاب  
است، و اگر ممکن است پس صحیح است عدمش و عدمش بالذات  
نخواهد بود - چنانچه گذشت - بلکه به وجود ضدّش است، و همچنین  
الی غیر النّهایه. ۱۲
- و در شرح بهشتی در بیان تسلسل واقع [است] که: «فنا اگر قابل فنا  
باشد لازم می آید که از برای فنای موجود [الف - ۳۳۳] فنای دیگر باشد  
و همچنین الی غیر النّهایه، پس ثابت شد که به امری محلّ فنا بودن  
معقول نیست و الاّ آن فنا ممکن خواهد بود و فنای خواهد داشت»، ۱۶
- تمام شد مضمون کلام بهشتی.  
و در شرح متن «و الاّ مکان يعطى جواز العدم» مذهب قوم در عدم  
جواز نسبت فعل امر عدمی به فاعل امور سابقاً گذشت، این است  
حاصل این کلام. ۲۰

قال: و اثبات بقاء لا فى محلّ يستلزم الترجيح من غير مرجح، أو اجتماع النقيضين.<sup>۱</sup>

رفته‌اند قومی - از آن جمله ابن شیب - به این که جوهر باقیست به بقایی که ثابت و قائم بالذات است، پس هرگاه منتفی شود این بقا منتفی می‌شود این جوهر، و مصنف محال دانسته است این مذهب را، از جهت آن که مستلزم محال است، و گفته است که قول به این مستلزم دو امر است، یکی: ترجیح بدون مرجحی، و دویم: اجتماع نقیضین. و آنچه علامه - رحمه الله - را به خاطر رسیده در تقریر شرح کلام مصنف - رحمه - و بیان این مطلب دو امر است:

یکی: از آنها این است که گفته شود که: بقا یا جوهر است یا عرض، و هر دو قسم باطل است، / \*الف / ۲۵۱ / پس اصل بقا باطل است؛ اما اوّل به جهت آن که اگر جوهر باشد این بقا پس نخواهد بود جعل آن شرط از برای بقای جوهر دیگر اولی از عکسش، پس حال از این دو امر به در نیست که اگر کلّ واحد شرط برای دیگری باشد دور خواهد بود، و اگر هیچ یک شرط دیگری نباشد این اصل مطلوب است و عین مدّعا که خلاف گفته خصم است. پس ثابت شد که این بقا را دخلی در این معنی نیست، چنانچه که جواهر متعدّده بسیارند که هیچ یک به دیگری نسبت ندارند و باعث بقای دیگری نیستند.

و اما ثانی که بقا عرض باشد اگر قائم بالذات باشد لازم می‌آید اجتماع نقیضین، از جهت آن که عرض قائم بالذات نیست.

تقریر امر دویم متن آن که گفته می شود که: بقا یا واجب است بالذات یا ممکن است بالذات، و هر دو قسم باطل است. اما قسم اول که وجوب است: از جهت آن که وجود بقا بعد از عدم دال است بر جواز عدمش و جواز عدمش نفی وجوب ذاتی [ب - ۳۳۳] می کند که ۴ منافی با عدم است.

و اما قسم ثانی که ممکن است نیز باطل است، از جهت آن که عدمش در وقتی دون وقتی ترجیح بلامرجح است از جهت استحالة استناد آن عدم به ذات خودش و الا ممتنع الوجود می شد با امکانش و ۸ این جمع بین النقیضین است، و همچنین استناد آن عدم به فاعل و به ضدّ هم نیست و الا جایز خواهد بود مثل آنچه در این بقای عرض<sup>۱</sup> فرض شده در فنای<sup>۲</sup> جواهر نیز، یعنی در جواهر جاری است که استناد عدم جواهر به فاعل است یا به ضدّش، و این معنی در جواهر ۱۲ محال است<sup>۳</sup> و کلام در آن گذشت.

پس قول به این استناد به خصوص در این جا و استحالة آن در جواهر ترجیح بلامرجح است.

و مستند به انتفاء شرط نیز نیست عدم بقا و الا لازم می آید که از ۱۶ برای بقا بقائی دیگر باشد که آن بقا با وجود شرطش می باشد و متحقق می شود بقای آن بقا و با عدمش معدوم می شود، از جهت آن که اشیا در آن حدوث بقا نمی دارند بلکه در آن آخر بقا دارند، و بقا به بقایی که نفس آن است باقی نیست در محلّ، و الا توقّف شیء بر نفس می شود، ۲۰

۲. م :- فنای

۱. ن، الف :- عرض

۳. ن، الف :- یعنی در جواهر ... است

پس بقا بقای دیگر خواهد داشت. و همچنین پس مستفاد می شود که هر موجودی در آن ثانی وجود بقایی می دارد، پس اگر زمان موهوم حق باشد از بقای هر موجودی توهم آن می توان نمود.

و شارح اصفهانی<sup>۱</sup> گفته: «و ذهب جماعة من الأشاعرة الى أنّ الجوهر باقٍ ببقاء قائم بذاته، فإذا أراد الله إعدام الجوهر لم يوجد البقاء، فانتفى الجوهر، فابطل المصنّف ذلك المذهب، بأنّ حصول البقاء في المحلّ يستلزم توقّف الشيء على نفسه امّا ابتداءً أو بواسطة، ذلك لأنّ حصول البقاء في المحلّ يتوقّف على حصول المحلّ في الزمان.»<sup>۴</sup>

الثانی: ان كان هو نفس الزمان يلزم توقف الشيء على نفسه ابتداءً أو معلول البقاء و حينئذ يلزم توقّف الشيء على نفسه بواسطة». <sup>۱۲</sup> و ملاّعلی نیز چنین گفته<sup>۲</sup> و حاج محمود نیز در شرح خود تصریح به این مراتب نموده.

و علامه - رحمه الله - گفته است بعد از فرض آن که در بقا بقا باشد مضمون این عبارت را: «و نیست احدهما صفت از برای دیگری بودن اولی از عکسش.<sup>۳</sup> و این ترجیح [الف - ۳۳۴] بدون مرجّح است»، چنانچه سابق در بودن جوهری شرط بقای جوهر دیگر گذشت عدم اولویّت.

۲. شرح التجريد / ۳۸۲

۱. نسخه ها: صفهانی

۳. کشف المراد: فليس احدهما بكونه صفة الآخر أولى من العكس

قال: و اثباته فی المحلّ يستلزم توقّف الشّیء علی نفسه امّا ابتداءً أو بواسطة.

رفته‌اند جماعتی / \*ب/ ۲۵۱/ از اشاعره و کعبی به این که اصل

جوهر باقیست به بقایی که قائم است به آن جوهر، پس هرگاه اراده  
نماید خدای - تعالی - اعدام آن را ایجاد نمی‌کند بقا را، پس منتفی  
می‌شوند جواهر. و مصنّف - رحمه الله - باطل نموده این مذهب را به  
این که مستلزم توقّف شیء بر نفس است یا ابتداءً یا به واسطه.

و تقریرش این است که حصول بقا در محلّ موقوف است بر وجود  
محلّ در زمان ثانی، و بقای واجب که زمانی نیست و ابدی است، و  
زمان ثانی جهت آن نیست، چون از زمان بری است، این معنی در آن  
مصور نیست، لیکن در ممکن حصول آن محلّ در زمان ثانی بعینه  
اصل این بقاست یا معلول این بقاست و موقوف بر این است بقا؛ و لازم  
می‌آید از اوّل توقّف شیء بر نفس ابتداءً، و از ثانی توقّف آن بر معلول  
آن شیء که موقوف بر آن است، پس در این جا توقّف شیء بر نفس به  
واسطه می‌شود. علامه - رحمه الله - فرموده که این است آنچه ممکن  
است حمل کلام مصنّف - رحمه الله - بر آن.

و علامه - رحمه الله تعالی - در کتاب مناهج الیقین گفته: «مسألة:  
استمرار وجود الشّیء هل هو صفة زائدة علی ذاته أم لا؟ الحقّ أنّه  
زائد فی الاعتبار، أمّا فی الخارج فلا، لأنّ المعدوم قد يتّصف  
بالاستمرار، فإنّا كما نعقل مقارنة الوجود لزمانین كذلك نعقله فی

العدم، و لو كان صفة ثبوتية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية، هذا خلف.

و اعلم أنّ بعض المعاني المعقولة قد يعرض لبعضها، و البقاء الذي هو الاستمرار بهذه المثابة، فأنّه قد يعقل الذهن له بقاء آخر ٤ ينتهى بانقطاع الاعتبار العقلي. و أثبت ابوالحسين البقاء صفة لله - تعالى - قديمة قائمة به، و نفاه القاضى و جماهير المعتزلة. و أثبت الكعبي البقاء شاهداً و نفاه غائباً.

و احتجّ المبتنون له بان الذات لم تكن باقية ثمّ صارت باقية، فتجدّد ٨ البقاع تجدّد الذات دالّ على الزيادة [ب - ٣٣٤] و هو ضعيف، فأنّه يدلّ على الزيادة الاعتبارية لا على الخارجية. و تعارضوا<sup>١</sup> بالحدوث، فإنّ الذات لم تكن حادثة ثمّ تصير حادثة<sup>٢</sup>، و ايضاً المعاد لم يكن معاداً ثمّ صار معاداً، فيلزم كون الذات معادة زائدة<sup>٣</sup> عليها. و قد التزم به القاضى ١٢ من الأشاعرة.

فقد ظهر من هذا أنّ الله - تعالى - باقٍ لذاته، و ايضاً فأنّه لو كان باقياً بالبقاء لكان ممكناً من حيث افتقاره فى وجوده الى تلك الصفة، و ايضاً ١٦ ان قام البقاء بذاته - تعالى - لزم احتياجه اليه - تعالى - فيستحيل احتياج الله - تعالى - الى تلك الصفة و الّا جاء الدور، و الّا لزم وجود صفة لموصوف غير قائمة به، هذا خلف.

و ايضاً صفاته تعالى باقية، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. ٢٠ و ايضاً البقاء ان لم يكن باقياً لم يكن الذات باقية به، و ان كان ثابتاً

٢. ن، الف :- ثم يصير حادثة

٤. مصدر: باقياً

١. مصدر: نوقضوا

٣. نسخها: زائداً

لزم التسلسل.<sup>۱</sup>

بعد از این مراتب علامه - رحمه الله - گفته جواب داده‌اند از این دو حرج که گفته: «و أيضاً صفاته تعالى» الی آخره، و أيضاً «البقاء ان لم یکن باقیاً» الی آخره.<sup>۲</sup> به چند وجه:

۴

اول: آن که صفات خدای - تعالی - باقیست به بقای ذات، پس تسلسل نشد و قیام معنی به معنی نشد.

گفته نشود که اگر جایز باشد بقای صفات واجب به بقای ذات جایز خواهد بود که علم و قدرت در صفات نیز به علم و قدرت ذات باشد، از جهت آن که در جواب گفته می‌شود که تلازم میان علم و قدرت در وجود هست، و در تغایر که وجود و بقای احدهما مستلزم وجود و بقای دیگری است به خلاف علم و قدرت که عالم و قادر بودن احدهما مستلزم عالم و قادر بودن دیگری نیست.<sup>۳</sup>

۱۲

دویم: آن که ذات باقیست به بقا و صفات باقیست به خود و<sup>۴</sup> به ذاتها.

ثالث: آن که در واجب دو بقا هست، یکی مقتضی بقاء ذات است و

۱۶

آخر بقای صفات است.

و علامه - رحمه الله - گفته این اجوبه نزد من ضعیف است.

اول:<sup>۵</sup> از جهت آن که بقا از جمله صفات است اگر باقی به بقای

۱. مناهج الیقین / ۱۹۱-۱۹۲

۲. ن، الف: - که گفته ... آخره.

۳. ن، الف: - گفته نشود ... نیست

۵. ن، الف: - اول

۴. ن، الف: - به خود و

ذات باشد دور می شود.

ثانی: آن که<sup>۱</sup> لازم می آید که صفات اولی باشد در ذاتیت از ذات که آن باعث بقای ذات شده<sup>۲</sup>، و چون در بعض اشیا بقا می باشد بدون امر زایدی پس ممکن است در ذات نیز بقا<sup>۳</sup> چنین بالذات<sup>۴</sup> باشد.

۴

ثالث: این است که بقای صفات مغایر صفات است، پس از برای آن بقا که از جمله صفات است بقایی خواهد بود قائم به ذات، یعنی<sup>۵</sup> حال در ذات که آن محل باشد<sup>۶</sup>، و لازم می آید تسلسل مگر گفته شود که بقای صفات باقیست به ذات خود بدون بقای دیگر<sup>۷</sup>، و در این صورت عود کلام به وجه ثانی می شود.

۸

و در میان آنچه مرقوم شد عبارت علامه - رحمه الله تعالى - در مناهج به این نحو است که: «أجابوا عن هذين بوجوه:

الأول: انّ صفاته يبقى ببقاء الذات، فلا تسلسل، و لا يلزم قيام المعنى بالمعنى. لا يقال: لو جاز بقاء الصفات ببقاء الذات جاز أن تعلم الصفات بعلم الذات و تقدر بقدرتها؛ لأننا نقول: التلازم حاصل بين الذات و الصفات، فيقال<sup>۸</sup> احديهما يستلزم بقاء الآخر بخلاف العلم و القدرة.

۱۲

۱۶

الثاني: الذات باقية بالبقاء، و الصفات باقية لذاتها.

۱. ن، الف :- آن که

۲. ن، الف :- که آن باعث ... شده.

۳. ن، الف :- بقا

۴. ن، الف :- بالذات

۵. ن، الف :- ذات و حال

۶. ن، الف :- که آن محل باشد

۷. ن، الف :- بدون بقای دیگر

۸. مصدر: بقاء / این ضبط صحیح است .

الثالث: قام بذاته - تعالى - أنّ احدهما يقتضى بقاء الذات و الآخر بقاء الصفات.

و هذه الأجوبة عندى ضعيفة، و أمّا الأوّل: فلأنّ البقاء فى جملة الصفات، فلو بقى بقاء الذات لزم الدور.

٤

و أمّا الثانى: فلاّنه يلزم منه كون الصفات أولى بالذاتية من الذات و [لانه] لما عقل فى بعض الاشياء البقاء من غير أمر زائد، فلم لم يعقل فى الذات؟

٨ و أمّا الثالث: فلأنّ بقاء الصفات مغاير لها، و من جملته البقاء فتكون له بقاء حال فى الذات مغاير له، و يلزم التسلسل، الاّ أن يقولوا أنّ بقاء الصفات باق لذاته، و حينئذ يعود الكلام الى الوجه الثانى<sup>١</sup>. و وجه ثانى أن بود كه «الذات باقية بالبقاء» الى آخره.

١٢ و عبارت مناهج از نسخه سقیمی قلمی شد كه بعد از نسخه صحیح تصحیح شود اگر سقم و اختلافی مانده باشد.<sup>٢</sup>

### مسألة رابعة

١٦ در وجوب معاد جسمانى است

قال: و وجوب ايفاء الوعد و الحكمة يقتضى وجوب البعث، و الضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين النبى - صلى الله عليه و آله - مع امكانه [الف - ٣٣٥].

٢٠ اختلاف نموده اند مردم در معاد جسمانى، اتفاق نموده اند

١. مناهج اليقين / ١٩٢ - ١٩٣

٢. ن، الف: - و در بيان آنچه مرقوم .... باشد.

اهل ملت بر تحقق آن، و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - بر وجود معاد مطلقاً به دو وجه:

۴ اول: آن که خدای - تعالی - وعده به ثواب نموده و تهدید به عقاب نموده<sup>۱</sup> با مشاهده موت در مکلفین، پس واجب است قول به عود ایشان تا حاصل شود وفا به این وعده و وعید.

۸ و ثانی: آن است که خدای - تعالی - تکلیف و مشقت به عباد نموده به اوامر و نواهی، و این مستلزم ثواب و عوض است، و الا ظلم خواهد بود، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً<sup>۲</sup>. و از این جهت مذکور شد در متن که حکمت خدای - تعالی - مقتضی وجوب بعث است و شک نیست در این که ثواب و عوض و اصل می شود به مکلف در آخرت از جهت آن که در دنیا نیست این جزاء موعود.

۱۲ و استدلال بر ثبوت معاد جسمانی نموده اند به این نحو که آن امر معلوم نیست بالضرورة از دین نبی - صلی الله علیه و آله - و قرآن دالّ است به آیات کثیره بر آن، و ممکن است به حسب عقل؛ پس واجب است این اعتقاد. و این که گفته شده ممکن است از جهت آن است که ۱۶ اعاده جمع نمودن اجزاء متفرقه است و این بالضرورة جایز است.

قال: و لاتجب اعادة فواضل المكلف<sup>۳</sup>.

اختلاف نموده اند مردم در مکلف که کدام است؟ و در این چندین

۱. م: - و تهدید به عقاب نموده

۲. اقتباس از اسراء / ۴۳: سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً

۳. کشف المراد / ۴۰۶

مذهب شده.

بعضی گفته‌اند که مکلف نفس مجرد است، این مذهب اوایل و نصاری / \*الف/ ۲۵۲/ و تناسخیه و غزالی از اشاعره و ابن هیثم<sup>۱</sup> از کرامیه و جماعتی از امامیه و صوفیه است.

۴

و جماعتی از محققین گفته‌اند که مکلف اجزاء اصلیه است در بدن که راه زیاده و نقصان در آن نیست، و نقصان در اجزاء مضاف به آن است.

۸ هرگاه این را دانستی پس می‌گوییم ما که: واجب در معاد اعاده اجزاء اصلیه است نه هیکل متبدل در اکثر اوقات؛ یا نفس مجرد است با اجزاء اصلیه، یعنی هر دو با هم است عودشان. و شک نیست که اجزاء اصلیه عودش [ب - ۳۳۵] بدون اعاده نفس وجهی ندارد، لیکن علامه چنین که مذکور شد مردّد میان اجزاء اصلیه و نفس مجرد فرموده، چون در تجرّد نفس بعضی خلاف نموده‌اند و در این صورت نفوس داخل اجزاء اصلیه خواهند بود. اما اجسام متّصله به این اجزاء پس اعاده آن بعینها لازم نیست. و غرض مصنف از این کلام جواب از

۱۲

۱۶

اعتراض فلاسفه است بر معاد جسمانی. و تقریر قول ایشان این است که: انسانی اگر بخورد انسان دیگر را و غذای خود نماید اجزاء آن را پس اگر عود نماید اجزاء غذا به جهت عود شخص اوّل معدوم می‌شود شخص ثانی که جزء او شده<sup>۲</sup> و اگر عود کند این اجزاء جهت عود شخص ثانی معدوم می‌شود شخص اوّل

۲۰

۲. ن، الف: - که جزء او شده

۱. نسخه‌ها: هیصم

چون جزء شخص ثانی شده<sup>۱</sup>، و ایضاً یا آن است که عود می‌فرماید خدای - تعالی - جمیع اجزاء بدنیه که حاصل شده از اوّل عمر تا آخر یا آن قدری که حاصل شده از برای او نزد موت. و هر دو قسم باطل است. ۴

اما اوّل: از جهت آن که بدن دائماً در تحلیل است و تبدیل، پس اگر عود نماید بدن با جمیع اجزاء آن لازم می‌آید که عظیم شود آن شخص به غایت، و از برای آن که گاهی متبدّل می‌شود اجزا [یی]<sup>۲</sup> از انسان و می‌شود جسم دیگر مثل مأکول، و می‌گردد اجزاء غذائیّه، و بعد از آن می‌خورد آن انسان بعینه آن را و می‌گردد اجزا [یی] از عضو دیگر غیر عضوی که بود جزء آن اولاً، پس هرگاه اعاده کند اجزاء هر عضوی بر عضو خود لازم می‌آید بودن آن جزء جزء از عضوین و این محال است. ۱۲

و اما ثانی: از جهت آن که عبد گاهی اطاعت یا عدم اطاعت می‌کند با ترکّش از اجزاء خاصّه چندی که بعد از آن به تحلیل می‌رود آن اجزاء، و حکم ثواب و عقاب در اجزاء دیگر جاری می‌شود، پس لازم می‌آید ایصال حقّ به غیر مستحقّش. ۱۶

و تقریر جواب هر دو واحد است، / \*ب/ ۲۵۲/ و آن این است که: از برای هر مکلفی اجزاء اصلیّه هست که ممکن نیست که جزء غیر او توانند شد، و اگر [الف - ۳۳۶] کسی آن را غذا نماید جدا از اجزاء اصلی او می‌گردد، یعنی از جمله اجزاء زاید آن شخص متعدّی می‌شود، و ۲۰

۱. ن، الف: - چون جزء شخص ثانی شده

۲. نسخه‌ها: اجزاء

در وقت عود اجزاء اصلیّه از برای هرکس که اجزاء اصلیّه او اوّلأ بوده همان خواهد بود، و این اجزاء باقیست از اوّل عمر تا آخر آن.

قال: و عدم انخراق الأفلاك، و حصول الجنة فوقها، و دوام الحياة مع الاحتراق، و تولّد البدن من غير التوالد، و تناهی القوى الجسمانيّة، استبعادات.

احتجاج نموده‌اند اوایل بر امتناع معاد جسمانی به چندین وجه:  
 ۸ اوّل: آنها این است که سمع دلالت می‌کند بر ریختن کواکب و پاره شدن افلاک پس<sup>۱</sup> با معاد، چون وصول ثواب و عقاب مر انسان را با بدن در افلاک متحقّق<sup>۲</sup> است نه در عالم عناصر و أيضاً این معنی<sup>۳</sup> موجب خرق افلاک است، و این محال است.  
 ۱۲ ثانی: آن است که حصول جنّت فوق افلاک چنانچه مذهب مسلمین است مستلزم عدم کرویّت است، و این خلاف حقّ و واقع است.

سیّم: آن که دوام احراق با بقاء حیات محال است.  
 ۱۶ رابع: این است که تولّد اشخاص وقت اعاده در حشر بدون تولّد از ابوین باطل است. و در شرح ملاّعلی<sup>۴</sup> واقع است که: «لازم می‌آید تولید بدن بدون توالد وقت حشر، و این محال است».  
 خامس: این که قوای جسمانیّه متناهی است، و قول به دوام نعیم

۲. ن، الف :- متحقّق

۱. ن، الف :- پس

۳. ن، الف :- و أيضاً این معنی

۴. شرح التجريد / ۳۸۳: «بانه يلزم تولّد البدن من غير التوالد...»

اهل جنت و عقاب اهل جحیم مستلزم عدم تناهیست و موجب حصول اجسام کاینه در حیّز ابداعیات است، چنانچه در شرح نیریزی<sup>۱</sup> نیز چنین<sup>۲</sup> واقع است.

و جواب از کلّ اینها واحد است، و آن این است که اینها  
 ۴ استبعادات و همند. امّا افلاک حادثند به نحوی که مقرر شده اولاً، پس  
 ممکن است که پاره شوند به نحوی که عدمشان ممکن است، و  
 همچنین حصول جنت فوق افلاک و دوام احراق به ابقای جسم ممکن  
 ۸ است از جهت آن که خدای - تعالی - قادر است بر هر مقدوری، پس  
 ممکن است که استحالة جسم به اجزاء ناریّه بشود بعد از آن عود  
 نماید خدای - تعالی - آنها را به اصل خود دایماً، و تولّد [ب - ۳۳۶]  
 بدون ابوین ممکن است چنانچه در آدم شده، و قوّت های جسمانیّه  
 ۱۲ گاهی غیرمتناهی می شود اثرشان به واسطه انفعالات از مبادی عالیّه،  
 چنانچه معتقد / \* الف / ۲۵۳ / ایشان است در نفوس فلکیّه.

### مسألة خامسه

#### در ثواب و عقاب است

قال: و يستحق الثواب و المدح بفعل الواجب و المندوب، و فعل ضدّ  
 القبیح و الاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه، و  
 المندوب كذلك، و الضدّ لانه ترك القبیح، و اخلال به لانّ المشقة من غیر  
 ۲۰ عوض ظلم، و لو امکن الابتداء به كان عبثاً.<sup>۳</sup>

۱. نسخه ها: نیرزی

۲. ن، الف :- نیز چنین

۳. کشف المراد / ۴۰۷ : و الاخلال به لانه اخلال به

چون بیان کرد وجوب معاد جسمانی را اراده کرده است که اشاره کند به ثواب و مدح و عقاب و ذمّ<sup>۱</sup>.

اما ثواب نفع مستحقّ مقارن تعظیم است.

و مدح قولیست مشعر بر<sup>۲</sup> ارتفاع حال غیر با قصد ارتفاع شأن آن<sup>۴</sup> غیر.

و عقاب ضرر مستحقّ مقارن استخفاف است.

و ذمّ<sup>۳</sup> قولیست مشعر بر<sup>۴</sup> اتّضاع و پستی حال غیر با قصد آن.

و مکلف مستحقّ ثواب و مدح است به فعل واجب و به فعل<sup>۸</sup> مندوب و به فعل ضدّ قبیح، مثل فعل مباحی که سبب ترک حرام شود با قصد آن و به اخلال به فعل قبیح که ترکش است، بنابر مذهب آن که ترک را که عدم است ضدّ داند.<sup>۵</sup>

و شرط است در استحقاق ثواب و مدح ایقاع واجب، از جهت<sup>۱۲</sup> وجوب آن یا از برای وجه وجوب آن، و ایقاع مندوب از جهت ندبیت آن یا از جهت وجه ندبیت آن - و بیان وجه من بعد مذکور می شود<sup>۶</sup> - و ایقاع فعل ضدّ قبیح از جهت این که ترک قبیح است، و همچنین است<sup>۷</sup> اخلال به قبیح از جهت آن که آن اخلال به قبیح است<sup>۱۶</sup> که اگر این امور به این اسباب مذکوره متحقق نشود، بلکه از برای

۱. نسخه ها: ضمّ

۲. ن: به

۳. نسخه ها: ضمّ

۴. ن: به

۵. ن، الف: - بنابر مذهب ... داند

۶. ن، الف: - و بیان وجه ... می شود

۷. الف: - است

غرض دیگر مثل لذت یا غیر آن باشد مستحقّ ثواب و مدح نخواهد بود و ممدوح نیست.

پس علتّ ثواب و مدح، مشقّت و تکلیف است، و الزام مشقّت از  
 ۴ قادر حکیم بدون غرضی خالی نیست، یا از جهت اضرار<sup>۱</sup> و ظلم است  
 جهت عبد و<sup>۲</sup> این ظلم قبیح است، و قبیح صادر نمی شود از قادر  
 حکیم یا آن که این الزام مشقّت از جهت غرضی دیگر است که آن نفع  
 مکلف است، پس این [الف - ۳۳۷] نفع خالی نیست، یا آن است که  
 ۸ ممکن بود ابتدا نمودن به آن نفع بدون این مشقّت و توسّط آن، پس این  
 الزام مشقّت عبث است؛ و اگر بدون این ممکن نبود پس به سبب این  
 مشقّت مستحقّ / \*ب/ ۲۵۳ / ثواب می شود. تمام شد معظم ترجمه  
 شرح اصفهانی. لیکن در آخر چون اشعری بوده به تقریبی در این متن  
 ۱۲ منع حسن و قبح عقلی بودن اشیا نموده است.

و مفصل کلام علامه - رحمه الله - که در شرح خود فرموده این  
 است که: «مکلف مستحقّ ثواب و مدح است به فعل واجب و فعل  
 مندوب و فعل ضدّ قبیح - و آن ترک قبیح است بر مذهب کسی که  
 ۱۶ ترک را ضدّ و امر ثبوتی داند - و ایضاً مستحقّ ثواب و مدح می شود  
 مکلف به اخلال به قبیح، و منع نموده ابوعلی و جماعتی از معتزله  
 استحقاق مدح و ثواب را به اخلال به قبیح.

و اختیار این معنی از جهت آن است که مکلف را ممتنع است خلوّ  
 ۲۰ از اخذ و ترک که فعل ضدّ است، پس او را محال است بدون این نحو

بودن و اختیاری با او نیست که تواند نحو دیگر بود، پس از قبیل افعال تکلیفیّه نیست که در فعل<sup>۱</sup> آن مأجور باشد و در گردنش مشقّتی باشد. و حقّ آن است که مصنّف - رحمه الله - گفته است از جهت آن که عقلا خوب دانسته اند مذمّت مخلّ به واجب اگر چه تصوّر فعل ضد در آن نشود، مثل مذمّت فعل قبیح.

بدان این را که شرط است در استحقاق فاعل<sup>۲</sup> مدح و ثواب را در واجب و مندوب اگر کردن آن از جهت وجوب و ندب باشد یا از جهت آنچه مأمور است به آن جهت، و به نفعی که در آن فعل که موجب رفع عقاب و تحصیل ثواب می شود<sup>۳</sup> باشد، که کلمه لام «لوجه» جهت و بیان تعلیل باشد. و همچنین است قول در ترک قبیح و اخلال به آن.

و در شرح بهشتی واقع است در بیان «أولوجه وجوبه، والمندوب كذلك، أي أو بشرط فعل الواجب لأجل وجه وجوب الواجب لأجل وجوبه في نفسه، كالواجب المخير، مثل خصال الكفّارة، فأنه لا يجب الاتيان بالكلّ فنفس وجوبه لنفسه<sup>۴</sup> و لا يجوز الاخلال به ايضاً، وكلّ واحد أتى به بدلاً عن الآخر [ب - ۳۳۷] وقع في الموقع و كمقدمة الواجب، و يشترط<sup>۵</sup> فعل المندوب لندبته في نفسه كالمندوب المعين، أو لوجه ندبته لالندبته المخير كالمندوب المخير». و همچنین ترک امور قبیحه.

۱. اخ : + ضد

۲. اخ : + نظر

۳. م : يشرط

۴. اخ : + خير

۵. ن ، الف : - فنفس وجوبه لنفسه

- و اگر این امور را بکند بدون آنچه مذکور شد بلکه از جهت لذت یا غیر آن مستحق مدح و ثواب نخواهد بود. و<sup>۱</sup> به نحو مذکور دلیل بر استحقاق ثواب به فعل طاعت واقع است که آن / \*الف/ ۲۵۴ /
- ۴ مشقتیست که الزام نموده خدای - تعالی - مکلف را بر آن. پس اگر غرضی در آن نباشد ظلم و عبث خواهد بود و صدورش از حکیم قبیح است، و صادر نمی شود، و اگر از جهت غرضی باشد آن غرض یا اضرار است - و این ظلم است - و یا نفع است؛ و آن نفع اگر بدون این طاعت میسر است پس این عبث خواهد بود و الا عوض طاعت است ۸ فهو المطلوب. و بدون طاعت تحقق نفع از منعم قبیح است از جهت آن که تعظیم غیر مستحق نزد عقلا قبیح است.
- و بعضی در این مقام گفته اند که<sup>۲</sup> عوض طاعت کمال ظهورش یا الحال و ابتداء در دنیا است، این باطل و عبث است، جهت آن که الحال ۱۲ نفعی به این نحو کامل نیست و یا در آخرت خواهد بود و این اصل مطلب است که عوض طاعت است.
- ۱۶ قال: و کذا يستحق العقاب و الذم بفعل القبيح، و الاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف و للسمع.<sup>۳</sup>
- یعنی و همچنین مکلف مستحق عقاب و مذمت می شود یا به فعل قبیح یا از جهت اخلال به واجب به دو وجه: یکی وجه عقلی، و ۲۰ دیگری سمعی.

۱. آخ: + همچنین

۲. آخ: اجر

۳. کشف المراد / ۴۰۸

اما عقلی: از برای این که عقاب بر آنچه مذکور شد لطف است، از جهت آن که مکلف هرگاه علم به هم رسانید که معصیت باعث عقاب می شود، پس دوری از فعل معصیت می کند و ضدّش را نزدیک می شود، و لطف بودن این معلوم است قطعاً نزد عقل، از جهت آن که ۴ این باعث تحصیل ثواب عبد می شود و<sup>۱</sup> ترک قبیح می کند و هرگاه [الف - ۳۳۸] چنین باشد عین لطف است و لطف بر خدا واجب است. و اما از جهت سمع چون از قرآن و احادیث معلوم است که اخلال ۸ به واجب سبب استحقاق عقاب است.

قال: و لا امتناع فی اجتماع الاستحقاقین باعتبارین.<sup>۲</sup>

این جواب از اعتراض واردی است بر آن که اخلال به واجب سبب استحقاق مذمت است. تقریر اعتراض آن است که اخلال به ۱۲ واجب اگر سبب از برای استحقاق ذمّ شود<sup>۳</sup> و اخلال به قبیح و ترک آن سبب مدح شود، پس مکلف هرگاه ترک واجب کند و فعل قبیح نیز نکند مستحقّ مدح و ذمّ هر دو خواهد بود، و جمع نقیضین محال ۱۶ است.

جواب آن است که: استبعاد ندارد که کسی به اعتبار ترک واجب مذموم باشد و به سبب ترک قبیح ممدوح باشد، مثل آن که کسی طاعت به بعض اعضا نکند و معصیت کند به بعض اعضای دیگر.

۲. کشف المراد / ۴۰۹

۱. آخر: + از این جهت

۳. ن: نشود

قال: و ايجاب المشقة في شكر النعمة قبيح.<sup>۱</sup>

- رفته است ابوالقاسم بلخی که آنچه تکلیف به عباد شده واجب است کردن آن<sup>۲</sup> جهت شکر نعمت الهی، پس موجب / \*ب/ ۲۵۴/
- ۴ ثواب اخروی نیست، و مستحق نیست به کردن این تکالیف نفعی. و بتحقیق که ثواب اخروی از فضل خدای - تعالی - است که داده می شود. و رفته اند جماعتی از عدلیّه به خلاف این قول.
- و دلیل گفته است مصنف - رحمه الله - بر ابطال این قول بلخی که
- ۸ قبیح است نزد عقلا که بدهد انسانی به غیرش نعمتی بعد از آن به او تکلیف مشقّت چند بکند؛ و واجب گرداند بر او به این نحو شکر این نعمت را، و مدح نمودن او را عوض این نعمت بدون ایصال ثوابی، و می شمروند این را عقلا نقص منعم، و عمل او را نسبت به ریا می دهند
- ۱۲ عقلا، و این قبیح و صادر از حکیم نمی شود؛ پس البتّه مستحقّ ثواب باید باشد مکلف.

قال: و لقضاء العقل به مع الجهل

- ۱۶ این دلیل دویم است بر ابطال قول کعبی که ابوالقاسم است. یعنی عقل حاکم است به وجوب شکر نعمت منعم با وجود جهل به تکالیف شارع، [ب - ۳۳۸] و اگر تکلیف جهت<sup>۳</sup> شکر بود بایست عقل حکم نماید بر این تکلیف، پس به حسب عقل ايجاب تکالیف از جهت شکر نیست، بلکه به حکم شارع است<sup>۴</sup>.
- ۲۰

۱. کشف المراد / ۴۰۹

۲. م، الف: از

۴. مخ: + بدون این تکالیف

۳. اخ: + وقوع

قال: و يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل أو الإخلال به شاقاً، لرفع الندم على فعله، و لانتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه.

یعنی شرط در استحقاق ثواب مشقت است و بدون مشقت منتفی می شود استحقاق ثواب، پس باید فعل مکلف به شاق باشد از واجب ۴ و مندوب، و اخلال به قبیح نیز شاق باشد تا ثواب متحقق شود، مثل آن که ترک خمر مراو باید شاق باشد<sup>۱</sup>.

و شرط نیست در استحقاق ثواب در فعل طاعت رفع ندامت<sup>۲</sup> و نفی پشیمانی از فعل طاعت، از جهت آن که در حال فعل طاعت ۸ ممتنع است ندامت از فاعل در فعل طاعت که پشیمانی با آن که در گردن آن باشد جمع نمی شود<sup>۳</sup>، پس فایده در شرط نمودن رفع ندامت نیست چنانچه مصنف - رحمه الله - گفت: «لا رفع الندم»، یعنی پشیمانی<sup>۴</sup>. بلی رفع ندم شرط است در بقاء استحقاق ثواب. ۱۲

و ایضاً شرط نیست در استحقاق ثواب انتفاء نفع عاجل، یعنی هرگاه مکلف امری<sup>۵</sup> را موافق وجه وجوب و ندب که از آیه و حدیث مخرج شده به عمل آرد، یا از جهت وجوب و ندب به عمل آرد، نمی باید که بالفعل منتفع نشود. ۱۶

و ملا محمود نیریزی<sup>۶</sup> - رحمه الله - در شرح خود کلام مصنف - رحمه الله - را که «فعل للوجه» فرموده تفسیر کرده است: «أی لوجه

۱. م، الف: - مثل آن که ... باشد

۳. م، الف: - که پشیمانی ... نمی شود

۲. اخ: + از عبادت

۴. م، الف: - یعنی پشیمانی

۶. نسخه ها: نیرزی

۵. م: امری

الوجوب أو النّـدب». و علاّمه و بهشتی - رحمه الله<sup>۱</sup> - فرموده‌اند: «لوجه الوجوب، أو للوجوب، أو لوجه النّـدب، أو للنّـدب». و مقصود ظاهر و در مآل واحد<sup>۲</sup> است به حسب تردید<sup>۳</sup>.

و در شرح قواعد جدّ اعلى داعی محقق ثانی شیخ علی بن عبدالعالی مشهور بـ «مروّج المذهب» تحقیق وجه وجه را متوجّه شده<sup>۴</sup>، و / \* الف / ۲۵۵ / در کتاب عیون المسائل سند المحققین و سیّد المجتهدین ثالث المعلمین جدّ دیگر داعی - قدّس سرّهما و زاد فی القدس فتوحهما - تبیین وجه و وجه را در نیّت به این وجه با بیان مفاد شرح قواعد مبین نموده‌اند، و عبارت عیون بعینه این است: «قاعدة: [الف - ۳۳۹] منطوق أنّما الاعمال بالنیات، و أنّما لكلّ امری ما نوى، يقتضى تمیّز العمل عند المكلّف عن كلّ ما یشارکه فی جنسه أو فی فصله أو فی خواصّه أو فی وجوهه و کیفیّاته أو فی غایاته، فالنیّة المشخّصة تعتبر فی جمیع العبادات اذا امکن فعلها علی وجهین، و یجب التّعرض لجمیع مشخّصات العبادة و ممیّزاتها عن سایر المشارکات، فلامحالة یجب قصد الفعل ثمّ فصوله و وجوهه كالوجوب و وجهه أو النّـدب و وجهه؛ و كالأداء أو القضاء فی الصّلوّة، ثمّ غایاته كالرّفـع و الاستباحة فی الطّهارة، ثمّ غایة الغایات - ای الغایة الاخرة - و هی القربة»<sup>۵</sup>.

و ساق کلامه الشّریف و تحقیقه المنیف الی أن قال: «فاذن تبیین أنّه

۱. کذا

۲. ن: واحد

۳. م، الف: - به حسب تردید

۴. ن: + و

۵. عیون المسائل / ۳۱-۳۲

- يجب فى نيّة الوضوء قصد الفعل و وجهه، أعنى الوجوب أو النّـدب  
أو وجه الوجه، أعنى كون الوجوب أو النّـدب مستند الى جهة  
مرجّحة فى نفس ذات الفعل، مكشوفة بالشّرع، مقرّبة فى الواجبات  
السمعيّة من الواجبات العقليّة الّتى هى بذور السّعادات الابدّيّة و غاية  
الفعل - أعنى الرّفـع أو الاستباحة - و غاية الغاية الّتى هى الغاية الأخيرة  
- أعنى القرـبة - فاعتبار هذه الامور فى النيّة أصحّ الاقوال و اقويها.
- و تفصيله: انّ الاصحاب - رضوان الله تعالى عليهم - اختلفوا هناك  
على أقوال تسعة، الأوّل. <sup>١</sup> و ساق كلامه الشّريف أيضاً الى أن قال: «و  
لعلّك تقول مقتضى السّنة و اعتبار المشخّص هو التّعرض للوجه و  
وجه الوجه جميعاً، فلم اكتفيتم بأحدهما فحسب؟ أليس الوجوب أو  
النّـدب يتصوّر أن يكون على الوجه المقرّر عند كافّة اهل العدل و  
التّوحيد من الاماميّة و المعتزلة، و ان يكون على ما تزعمه الفئة  
الاشعريّة القدريّة فلا بدّ من اعتبار وجه الوجه، أى السّبب الباعث على  
ايجاب الواجب و ندب [ب - ٣٣٩] المندوب، ليحصل التّعيين. <sup>٢</sup> فيقال  
لك: وجه الوجه هو اعتبار فى نفس الوجوب أو النّـدب و تحصيل  
لأصل / \*ب / ٢٥٥ / معناه لأمر زائد عليه كالاستباحة و القرـبة، فان  
نويت أصل الوجوب أو النّـدب كان معناه المحصّل عندك على  
الاجمال مغنياً عن التّعرض لوجهه مرّة أخرى على التّفصيل، و ان  
نويت وجهه كفاك لأنّه يستلزم نية الوجوب أو النّـدب لاشتماله عليه  
مع زيادة تحصيل لمعناه، و كان هذا أبـلـغ، كما قال جدّى المحقّق -

اعلى الله درجته - فى شرح القواعد<sup>۱</sup>. تمّ كلام ثالث المعلمين، قدّس سرّه.

### مسألة سادسه

۴

#### در صفات ثواب و عقاب است

قال: و يجب اقتران الثواب بالتعظيم و العقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما.<sup>۲</sup>

رفته‌اند معتزله به این که ثواب نفع عظیم جهت مستحقّ است که مقارن آن باشد تعظیم، و عقاب ضرر عظیم مستحقّ است که مقارن آن باشد اهانت؛ و احتجاج نموده‌اند بر وجوب اقتران تعظیم به ثواب و اقتران اهانت به عقاب از جهت آن که ما علم داریم بالضرورة به این که کسی که بکند فعل حسن شاقّی که مکلف است به آن مستحقّ تعظیم و مدح است و در عکسش عکس این است؛ و از برای همین است که کسی که قبیح کند مستحقّ اهانت است.

۸

۱۲

قال: و يجب دوامهما لاشتماله على اللطف و لدوام المدح و الذمّ، و لحصول نقيضهما لولاه.<sup>۳</sup>

۱۶

رفته‌اند معتزله به این که ثواب و عقاب اهل نعیم و جحیم دایم است، و اختلاف در طریقه علم به دوام این هر دو شده که آیا عقلیست

۲. کشف المراد / ۴۱۰

۱. پیشین / ۴۱-۴۲

۳. کشف المراد / ۴۱۰: على اللطفية

- یا سمعی؟ پس رفته‌اند معتزله به این که عقلی است. و رفته‌اند مرجئه<sup>۱</sup> به این که سمعی است. و دلیل گفته است مصنف - رحمه الله - بر دوام ثواب و عقاب به چندین وجه.
- یکی: آن است که دوام و علم به دوام ثواب و عقاب باعث رغبت عباد می‌شود به طاعت و دوری از معصیت، و این ضروری است و هرگاه این نحو [الف - ۳۴۰] باشد لطف است، و لطف واجب است دایماً به نحوی که گذشت.
- ثانی: آن که مدح و ذم مطیع و عاصی که معلول اطاعت و عصیانند دایمیند، از جهت آن که وقتی خالی نیست از مدح مطیع و ذم عاصی، پس منتج ثواب و عقاب دایمند تا ندامت از فعل برای ایشان حاصل نشده، پس ثواب و عقاب او دایمی خواهند بود.<sup>۲</sup>
- و ثالث: آن که اگر دایم نباشند ثواب و عقاب پس منقطع خواهند بود، و لازم / \* الف / ۲۵۶ / می‌آید به انقطاع هر یک حصول نقیضشان که الم و سرور باشد، و حصول نقیض منافی مدح و ذمّیست که منتج ثواب و عقابند بلاشوب انقطاع.
- پس «و لحصول نقیضهما» یعنی واقع می‌شود نقیض ثواب و عقاب اگر دوام نباشد. و علامه - رحمه الله - گفته این است آنچه ما فهمیده‌ایم از این کلام مصنف، رحمه الله.
- قال: و يجب خلوصهما و إلا لكان الثواب أنقص حالا من العوض، و

۱. م: مرجیه

۲. م، الف: - تا ندامت از ... بود

التفضل على تقدير حصوله فيهما، و هو أدخل في باب الزجر.<sup>۱</sup>

یعنی واجب است خلوص ثواب و عقاب از شوایب، یعنی در ثواب هیچ شوب عقاب باید نباشد و در عقاب نیز هیچ شوب ثواب باید نباشد. اما در ثواب از جهت آن که اگر نباشد خالص پس انقص از عوض و تفضل خواهد بود که خالص از شوب باشد، و این جایز نیست، از جهت آن که در این صورت کسی به مشقتها از جهت ثواب مشوب به عقاب راضی نمی شود. و ایضاً هرگاه انقص از تفضل باشد کسی رغبت به طاعات و همچنین اجتناب از منهیات نمی کند، به جهت آن که تفضل بر وجه احسن که خالص باشد متحقق می شود و عقاب مشوب به لطف و احسان که کم مضرت است بر خوف از آن کسی نمی کند. و به این اشاره نموده به قول خود که گفته: «و الا لكان» تا قول او - رحمه الله - که گفته: «على تقدير حصوله» یعنی حصول خلوص در عوض و تفضل که ضمیر «حصوله» راجع به خلوص و «فيهما» راجع به عوض و تفضل باشد.

و<sup>۲</sup> ایضاً لزوم از خلوص عقاب از جهت آن که این خلوص ادخل است در باب زجر، پس این نحو خلوصی که لازم است [ب - ۳۴۰] از روی لطف است.

و حاج محمود - رحمه الله - در طی این مقام گفته: «یعنی هرگاه عقاب خالص باشد ادخل است در زجر، از جهت فعل محظورات و ترک واجبات. و الا ان زجر لطف خواهد بود». و در شرح بهشتی

ضمیر «حصوله» نقل شده که راجع است به <sup>۱</sup> «تفضل» و «فیهما» به ثواب و عقاب. و مرجع «و هو» که فرموده: «و هو أدخل» خلوص است. و عوض را نفع مستحق خالی از تعظیم گفته و تفضل را نفع غیر مستحق، و ثواب را امر با تعظیم و نفع با عزّت بیان نموده «و علی تقدیر حصوله فیهما» را قید تفضل گرفته، از جهت آن که واجب نیست بلکه جایز است.

و عبارت آن شرح این است که متن را فقره فقره ایراد و شرح کرده به این نحو: «و يجب خلوصهما أى الثواب و العقاب عن الشّوب بأن لا يشوب الثّواب و العقاب، و ذلك باطل لأنّه قبيح عقلاً؛ و يجب العكس لوجهين؛ فالأوّل / \*ب/ ۲۵۶ / قوله: و الاّ، - أى ان لم يجب خلوصهما - كان الثّواب - و هو نفع مستحقّ مقارن للتّعظيم - أنقص حالاً من العوض، و هو نفع مستحقّ خالٍ عن التّعظيم و من التّفَضُّل و هو نفع غیر مستحقّ علی تقدیر حصوله فیهما - أى حصول التّفَضُّل فی الثّواب و العقاب - و التّالی باطل بالاجماع. أمّا الملازمة: فلأنّ العوض و كذا التّفَضُّل قد مرّ أنّه لا يشوبه شیء من غیر جنسه، بل هو موزّع علی الاوقات المتتالية بحيث لا يتبیّن انقطاعه. و انّما قال: علی تقدیر حصوله فیهما، لأنّ حصول التّفَضُّل غیر واجب، بل هو جایز. و الثّانی قوله: و هو - أى خلوص الثّواب و العقاب عن الشّوب - أدخل فی باب الزّجر عن المعاصی من عدم خلوصهما، خصوصاً اذا كان الحصول مع الدّوام، فیجب لكونه لطفاً.

بعد از این گفته<sup>۱</sup> «ثمّ استشعر اعتراضاً على الخلوّص بأربعة اوجه»  
 الى آخره و «ثمّ استشعر» الى آخره، شرح قبل از متن بعد است در این  
 جا، یعنی بعد از این متن مصنّف - رحمه الله - ذکر اعتراضات بر لزوم  
 ۴ خلوّص را نقل نموده چنانچه مذکور می شود. لیکن در حلّ بهشتی  
 تأمل است، [الف - ۳۴۱] فتدبر!

قال: و كلّ ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد، و يبلغ سرورهم بالشكر  
 ۸ الى حدّ انتفاء المشقة، و غناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القباح، و اهل  
 النار يلجؤون الى ترك القبيح.<sup>۲</sup>

چون ذکر نمود که ثواب باید خالص از شوب غیر ثواب باشد، و  
 همچنین عقاب خالص از غیر عقاب باشد، وارد است بر این کلام که:  
 ۱۲ اهل جنت تفاوت دارد درجات ایشان، پس انقص در مرتبه هرگاه  
 مرتبه اعظم را ملاحظه نماید به قدر نقصان ثواب متأثر و مغموم  
 خواهد شد.

و ايضاً ذکر شده که واجب است که اهل جنت شکر نعمت الهی و  
 ۱۶ ترک قبايح نمایند و در این هر دو مشقت است؛ پس در بهشت با غم و  
 مشقت خواهند بود.<sup>۳</sup>

و اهل نار به سبب ترک قبايح مثاب<sup>۴</sup> و ماجور و مسرور خواهند  
 بود.

و جواب از اوّل آن است که: خواهش هر مکلفی مقصور است بر  
 ۲۰

۱. ن: - بعد از این گفته

۲. کشف المراد / ۴۱۱

۳. م: - بود

۴. م: - مثاب

آنچه از برای او حاصل است، و غم از فقدان ازید نمی خورد، چون خواهش به آن ندارد.

و جواب از ثانی گفته می شود به این که: می رسد سرور ایشان در شکر نعمت به حدّی [است] که منتفی می شود مشقّت شکر به آن ۴ سرور.

جواب از ثالث آنچه گفته اند به این نحو است که: و اما اخلاص به قبايح پس در ترک قبايح مشقّت جهت ایشان نیست، از برای آن که خدای - تعالی - غنی کرده است ایشان را به ثواب و منافع از توجّه ۸ / \*الف/ ۲۵۷/ فعل قبیح، پس حاصل نیست جهت ایشان این مشقّت. و ایضاً در حدیث است که اسامی خدا که مشعر به مغفرت گناه باشد که مذکر عصیان خود شوند و موجب غم شود در بهشت فراموش می شود اهل بهشت را، مثل غفار و ستّار، پس ممکن است که قبايح نیز ۱۲ فراموش شود و بخاطر خطور نکند. این است آنچه بخاطر داعی رسیده.

و جواب از رابع گفته شده که: و اما اهل النار ملجأ و لابدّند در ترک قبايح بدون اختیار، و نیست در آن جا تکلیف و تحصیل ثواب، و ۱۶ این الجاء نیز نوع<sup>۱</sup> از عقاب است؛ پس مثاب [ب - ۳۴۱] در این معنی نخواهند بود و عقاب ایشان خالص است.

۱. کذا. صحیح: نوعی

قال: و يجوز توقّف الثّواب على شرط و الاّ لأثيب العارف بالله - تعالى - خاصة.<sup>۱</sup>

رفته‌اند جماعتی از معتزله بر این که ثواب جایز است که موقوف باشد بر شرطی، و این را اختیار نموده مصنّف - رحمه الله - و دلیل گفته بر این به این نحو که اگر جایز نبود توقّف ثواب بر شرطی پس عارف به خدای - تعالى - وحده بدون تصدیق به نبی و رسالت او - صلی الله علیه و آله - نسبت به کسی که معجزات او را ندیده و نرسیده باشد به دلیل اثبات نبوّت بایست ثواب متحقّق باشد و او مثاب باشد، و به این معنی اشاره نموده مصنّف که گفته: «و الاّ لأثيب» که به لام جزائیه و فعل ماضی مجهول است، از جهت آن که معرفت به خدا معرفت مستقله‌ای است و مع هذا بدون معرفت به نبی ثواب او باطل است، پس ثواب معرفت موقوف بر شرط بودن تصدیق بر حقیّت نبی و حقیّت ما انزل الله است.

قال: و هو مشروط بالموافاة لقوله - تعالى - : ﴿لئن اشرکت لیحبطنّ عملک﴾<sup>۲</sup> و قوله - تعالى - : ﴿و من یرتد منکم عن دینه﴾<sup>۳</sup>

اختلاف نموده‌اند معتزله در ثواب و عقاب بر چهار قول:

[۱]: بعضی گفته‌اند که ثواب و عقاب را مستحقّند مکلفین در وقت وجود طاعت و معصیت؛ پس در آن وقت استحقاق به ثواب متحقّق می‌شود. و باطل نموده‌اند قول به لزوم وفا نمودن به طاعت را تا حین

۱. کشف المراد / ۴۱۲

۲. زمر / ۶۵

۳. بقره / ۲۱۷. کشف المراد / ۴۱۲

- موت به این معنی که مکلفین باید نه مشرک فوت شوند و نه کافر، بلکه باید مسلم فوت شوند هر چند وفا کننده به طاعت نباشند.
- [۲]: و دیگران گفته‌اند که: مستحق ثواب و عقابند حال احترام، یعنی وقت جریمه و بازخواست در دار آخرت نه در وقت طاعت. ۴
- [۳]: و غیر ایشان گفته‌اند که: مستحقند این دو امر را در حال قطع حیات و وقت انقطاع عمل، نه وقت بازخواست<sup>۱</sup>.
- [۴]: و جمعی دیگر گفته‌اند که: مستحق ثواب و عقابند فی الحال که وقت وجود طاعت و معصیت است، لیکن اگر وفا کننده باشند به طاعت و احباط [الف - ۳۴۲] در عمل خود تا وصول به ثواب باید ننمایند، و این مابه الامتیاز با سابق است.
- و ایشان این حکم موافات را شرط دانسته‌اند نه باطل، پس می‌گویند: اگر در علم الهی هست که وفا به طاعت می‌نمایند و سالم از شرک و کفر تا حال موت یا تا آخرت می‌باشند مستحقند به سبب طاعت ثواب را / \*ب/ ۲۵۷ / فی الحال، و همچنین در معصیت عقاب را؛ و اگر در علم الهی آن است که احباط عمل خود از طاعات می‌کنند قبل از موافات ثواب یا آن که معصیت می‌کنند پیش از آن موافات مذکوره، پس مستحق ثواب و عقاب الحال نمی‌شوند.
- و استدلال نموده مصنف - رحمه الله تعالى - لزوم موافات را که قول رابع است به قوله - تعالى - ﴿لئن اشرکت لیحبطن عملک﴾ و به قوله - تعالى: ﴿و من یرتد منکم عن دینه فاولئک حبطت

---

۱. م :- نه وقت بازخواست

اعمالهم) و تقرير اين مطلب اين است كه مراد به احباط عمل در اين جا يا اين است كه عمل باطل است در اصل، يا آن كه ثواب ساقط مي شود خود بعد از ثبوتش، يا آن كه كفر آن را باطل مي نمايد.

۴ قسماں اوّلان باطل است، اما بطلان اوّل: از جهت آن كه بطلان عمل را معلق به شرك فرمود و قبل از شرك باطل نمي شود عمل او به نفسه و بالاصالة، و از جهت آن كه شرط و جزاست اين دو آيه و اين هر دو واقع مي شوند<sup>۱</sup> در زمان مستقبل، پس بدون سببي كه<sup>۲</sup> مستقبل عمل محقق شود<sup>۳</sup> در اين مقام باطل نيست.

۸ و به ابطال اوّل باطل مي شود ثاني<sup>۴</sup>، از جهت آن كه آن هم به عنوان شرطيت<sup>۵</sup> است، پس به عنوان استقبال است و باشراك و رده ثواب ثابت نمي باشد.

۱۲ و اما بطلان قول ثالث كه گفت يا آن كه گفت آن را باطل مي نمايد<sup>۶</sup> از جهت بطلان تحابط است كه بعد از اين متن مذكور مي شود.

پس حاصل كلام اين شد كه هر سه باطل مي شود، دوتاي اوّل جهت آن كه عمل در اصل بطلانش قبل از كفر بنفسه، يا به سقوط ثواب بعد از ثبوت آن درست نيست موافق آيه. و مقدّمه ثالثه كه كفر باعث بطلان آن عمل باشد عدم صحّت آن<sup>۷</sup> از بطلان تحابط - كه در متن بعد مذكور [ب - ۳۴۲] مي شود - ظاهر است.

۱. م: مي شود. الف: است

۳. ن، م: - محقق شود

۵. نسخه ها: شرطيه

۷. اخ: + مذكور شد

۲. ن، م: - كه

۴. اخ: + كه حبوط ثواب است

۶. م، الف: - كه گفت ... مي نمايد

## مسأله سابعه

## در احباط و تکفیر است

قال: و الاحباط باطل لاستلزامه الظلم و لقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال

ذرة خيراً يره﴾<sup>۱</sup>.

اختلاف نموده معتزله در احباط و تکفیر عمل عباد، یعنی مکلف. و در شرح بهشتی مکلف را مختص مؤمن نموده در این جا که<sup>۲</sup> حکم بر<sup>۳</sup> مکلف مقصود است.<sup>۴</sup> و ظاهر است که جهت کافر و غیر مؤمن ثوابی که حبط عقاب نماید نیست.

پس<sup>۵</sup> حاصل مدّعا آن که آیا ساقط می شود نسبت به مکلف ثواب اعمال حسنه سابقه اش به معصیت لاحق، و کفاره می شود ذنوب سابقه اش به طاعت و عبادت متأخره آن مطلقاً به هر قدر که این هر دو باشند مساوی یا غیر مساوی<sup>۶</sup> چنانچه جمعی از معتزله به این رفته اند که می شود؟ و این است مذهب اوّل ایشان در این جا؛ یا آن که نمی شود چنین؟ و در این نزاع است.

پس ابوعلی از معتزله / \*الف/ ۲۵۸/ گفته که متأخر ساقط می کند<sup>۱۶</sup> مساوی از متقدّم خود را، و به قید مساوی مغایر اوّل می شود - که

۱. زلزلة / ۷. كشف المراد / ۴۱۳

۳. الف :- بر

۲. الف : اگر

۵. م ، الف :- و ظاهر است ... پس

۴. ن :- که حکم ... است

۶. ن ، الف :- مساوی یا غیر مساوی

متعلق بود<sup>۱</sup> - پس متأخر به حال خود می ماند در این صورت بالتّمام  
کماکان،<sup>۲</sup> این است مذهب دویم.

و ابو هاشم گفته که اقلّ با کثیر رفع می شود به نحو موازنه، و رفع  
می شود نیز به اقلّ از اکثر ما یوازن و ما یقابلش،<sup>۳</sup> یعنی آنچه مقابل  
هم اند بر طرف می شوند و آنچه زاید باشد می ماند به حال خود و  
ظاهر آن است که اگر سابق جمع باشد با لاحق، تساقط طرفین به  
عنوان تساوی می شود و باقی به حال خود باقی می ماند<sup>۴</sup> و این مذهب  
ثالث است که<sup>۵</sup> زاید هر دو<sup>۶</sup> باقی می ماند.

و در شرح علامه - رحمه الله - واقع است که: «این موازنه مذهب  
ثالث از ابو هاشم<sup>۷</sup> است»، و فرموده که این دلالت بر بطلان احباط  
می کند، جهت آن که مستلزم ظلم است و باعث آن می شود که کسی  
که اطاعت کرده و اساءت نموده بیش<sup>۸</sup> و زیاده<sup>۹</sup> از اطاعت به منزله  
کسی باشد که اطاعت ننموده، و این معنی<sup>۱۰</sup> لازم است نیز هر چند این  
اطاعت بعد<sup>۱۱</sup> به منزله ندامت و توبه باشد<sup>۱۲</sup>، و اگر اطاعت و احسان او  
اکثر باشد به منزله کسیست که اساءت ننموده، و اگر این هر دو مساوی  
باشند به منزله کسیست که از او امری صادر نشده»، تمّ ما نقل منه.

۱. ن، م :- که متعلق بود

۲. ن، م :- کماکان

۳. کذا.

۴. ن، الف :- و ظاهر آن است ... می ماند

۵. ن : الی

۶. ن، الف :- هر دو

۷. م، الف :- مذهب ثالث از ابو هاشم

۸. م : زیاد

۹. الف : بیشتر

۱۰. م : + باشد

۱۱. ن، الف :- معنی

۱۲. عبارت : «و این یعنی لازم ... باشد» استدراک مؤلف است نه کلام علامه.

و در بعضی از شروح دیگر نیز واقع است به این مضمون که  
[الف - ۳۴۳] اشاعره گفته‌اند که اختیار با خداست اگر خواهد ثواب  
می‌دهد عاصی را و عقاب مطیع را، و الا فلا.

- ۴ و مصنّف - رحمه الله - و سایر محققین نفی احباط و تکفیر  
کرده‌اند از جهت آن که با احباط کسی که اطاعت کرده اوّل و اساءت  
نموده ثانیاً و اساءت او اکثر بوده، به منزله کسیست که اطاعت و حسنه  
در اصل نکرده، و اگر اساءت کرده اوّل و اطاعت نموده ثانیاً و اساءت  
او اکثر بوده، یا در تکفیر اندک تدارک و احسان کرده ایضاً، به منزله  
۸ کسیست که اساءت نکرده است که این مجموع<sup>۱</sup> مذهب اوّل ایشان  
است. یا آن که مؤخّر ساقط می‌کند مساوی خود را از مقدّم و خود  
بالتمام می‌ماند که مذهب ابوعلی بود؛ و اگر هر دو مساوی باشند به  
۱۲ منزله کسیست که از او چیزی صادر نشده اصلاً، و اگر زاید و ناقص  
باشند مساویشان پس ساقط می‌شود و زاید باقی می‌ماند به حال  
خود، چنانچه مذکور شد در حکایت موازنه، و این بود مذهب  
ابی‌هاشم که نزد عقلا ظلم است.
- ۱۶ و بنابر مسلک اوّل گفته‌اند: حال کسی که عبادت خدا هزار سال  
کرده باشد و شرب جرعه‌ای از خمر نموده باشد او مثل کسی خواهد  
بود که در کلّ عمر عبادت خدا ننموده باشد، و این مذهب که مؤخّر را  
موجب احباط مقدّم مطلقاً می‌داند که مذهب اوّل بود از ابوعلی است  
۲۰ به نحوی که علامه - رحمه الله - در مناهج در بحث احباط و تکفیر

گفته: «و اعلم أنّ المكلف اذا فعل فعلاً استحقّ<sup>۱</sup> به خمسة أجزاء من الثواب، ثمّ فعل فعلاً آخر استحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، فالطاري<sup>۲</sup> اما أن يحبط الأولى و لا يزول - هو قول أبي على بالاحباط - أو يحبط الاول و يزول هو ايضاً، و هو قول ابي هاشم في الموازنة». اين ۴  
است كلام علامه<sup>۳</sup>.

ملخص مضمون شرح نيريزي<sup>۴</sup> و بهشتي - رحمهم الله - و بطلان مذهب اشاعره و ابي على و غيره ظاهر است از جهت / \*ب/ ۲۵۸ / قول خدای - تعالى - که فرموده: ﴿فمن يعمل [ب - ۳۴۳] مثقال ذره خيراً يره ۸ و من يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾<sup>۵</sup> و شكّ نيست که وفا نمودن خدا به وعده و وعيدش<sup>۶</sup> واجب است، چنانچه علامه - رحمه الله تعالى - در شرح خود فرموده، و در شرح مولانا محمد بهشتي واقع است صريحاً که احباط باطل است مطلقاً و آن ابطال استحقاق عقاب مؤمن فاسق ۱۲ است استحقاق ثواب را. و وجه بطلان آن اين است که اين استحقاق عقاب خالي نيست يا آن است که احباط و اسقاط ثواب می کند مطلقاً، يا آن قدری را از ثواب که مساوی آن است احباط می کند و باقي آن ۱۶ می ماند کماکان به حال خود، يا آن که احباط می کنند هر دو از طرفين قدری را به طريق موازنه، به اين نحو که از هر دو آنچه مساوی باشد ساقط می شود و زايد از طرفين باقي می ماند. و مصنف - رحمه الله -

۱. کذا. مصدر: يستحقّ. و همچنين بعد آن

۳. مناهج اليقين / ۳۵۳

۵. زلزلة / ۷-۸

۲. م: و الطاري

۴. نسخه ها: نيرزي

۶. م: وعيد

اشاره نموده به ابطال اوّل به قول خود که گفته: «لاستلزام الاحباط الظلم»، یعنی احباط مطلقاً ظلم است؛ و اشاره نموده به ابطال مذهب ابی علی که ثانی شقوق قبل است به قوله تعالی: ﴿فَن يَعْمَل﴾ الی آخره؛ و به ابطال ثالث که مذهب ابی هاشم است به قول خود که در همین متن<sup>۴</sup> گفته: «و لعدم الاولویّة».

قال: و لعدم الاولویّة اذ كان الآخر ضعفاً و حصول المتناقضین مع التساوی.<sup>۱</sup>

این دلیل است بر ابطال قول ابی هاشم که به موازنه قائل است. و تقریرش این است که: ما هرگاه فرض کنیم که مستحقّ است مکلف پنج جزء از ثواب را و ده جزء از عقاب را، پس نیست اسقاط واحد از این دو خمس از عقاب به خمس از ثواب اولی از اسقاط دیگری از خمس، پس یا ساقط می شوند هر دو خمس از عقاب با هم - و این خلاف مذهب ابی هاشم است - یا ساقط نمی شود چیزی از اینها، و این مطلوب است. و اگر فرض کنیم که کسی کرده است پنج جزء از ثواب را و پنج جزء از عقاب را، پس اگر مقدّم باشد اسقاط احد از این هر دو ثواب و عقاب مر دیگری را، پس آنچه باقی مانده است ساقط نمی شود به مقدّم معدوم از برای آن که محال است [الف - ۳۴۴] گشتن آنچه مغلوب و معدوم شده غالب و مؤثّر در اسقاط ما بقی که مانده، پس ساقطه هر<sup>۲</sup> دو هم را می شود بلکه یکی باقی می ماند و یکی<sup>۲۰</sup>

۲. کذا. عبارت مشوش است

۱. کشف المراد / ۴۱۳

معدوم می شود؛<sup>۱</sup> و اگر مقدّم نباشد اسقاط از خمسين و مقارن هم باشند لازم می آید وجود اینها با هم، از جهت آن که وجود هر یک از این هر دو نفی وجود دیگری می کند، پس / \*الف/ ۲۵۹ / لازم می آید وجود هر دو و در حال عدمشان، و این جمع بین المتناقضین است. ۴

و در شرح حاج محمود در ردّ این کلام وارد است که: بعضی گفته اند که تأثیر و تأثر حقیقه بینهما نیست از جهت آن که احباط نیست مگر آن که خدای - تعالی - مؤاخذه نمی کند به معصیت یا ثواب نمی دهد مستحقّ آن را به اراده و اختیار، پس اگر این هر دو ضدّین باشند، پس ضدّ طاری با وجود اوّل موجود نمی شود؛ و اگر ضدّ نباشند با وجود ثانی اگر اوّل فانی می شود پس آن اوّل اثر در زوال ثانی نمی تواند نمود، و اگر اوّل فانی نمی شود پس بینهما منافاتی نیست. ۱۲ و در نقد محضّل<sup>۲</sup> - رحمه الله - گفته که این اشکال بر جمیع موارد توارد اضداد بر محل واحد وارد است آنچه جواب آن جا باشد این جا خواهد بود. این است آنچه در بیان این مطلب نقل شده.

لیکن کفّاره اعمال و نصّ «الحسنات یذهبن السيئات»<sup>۳</sup> و امثاله دالّ است بر احباط ذنوب لیکن<sup>۴</sup> ظاهر آن است که این انحای مذکوره که نقیضش مذکور شد بدون تأمل<sup>۵</sup> نباشد در<sup>۶</sup> احباط، و الله يعلم. ۱۶

۱. ن، الف :- پس ساقطه ... می شود

۲. نقد المحصل / ۳۹۷

۳. بحار الانوار ج ۱۵ / ۳۹۹

۵. ن، الف :- بدون تأمل

۴. ن، الف :- لیکن

۶. ن، الف :- در

## مسأله ثامنہ

## در انقطاع عذاب اصحاب کبایر است

قال: و الکافر مخلّد، و عذاب صاحب الکبیرة منقطع لاستحقاقه الثواب ٤  
بایمانه، و لقبه عند العقلاء و السّمعیّات متأوّلة، و دوام العقاب مختصّ  
بالکافر.<sup>۱</sup>

اجماع نموده اند مسلمون تماماً بر این که عذاب کافر مؤبّد است و  
منقطع نمی شود. و اختلاف در اصحاب کبایر بعضی از مسلمین ٨  
نموده اند، رفته اند امامیه و طایفه کثیری از معتزله و اشاعره به این که  
منقطع است عذاب ایشان. و وعیدیه رفته اند بر این که مخلّد است  
عذاب ایشان. [ب - ۳۴۴]

و در شرح حاج محمود نقل شده که یحیی بن معاذ گفته: ١٢  
خداوند! چون که با کفر چیزی از طاعات نافع نیست، مقتضی عدل  
آن است که ایمان را نیز ضرر ننماید چیزی از معاصی،<sup>۲</sup> و الاّ کفر  
اعظم از ایمان خواهد بود؛ و مؤید این است قوله - صلی الله علیه و آله  
:- «من قال لا اله الاّ الله دخل الجنّة».<sup>۳</sup> ١٦

و به خطّ جدّ امجد خود سلاله سیّد الثقلین ثالث المعلمین میر  
محمد باقر الدّاماد الحسینی - قدّس سرّه - ملاحظه نمودم که در  
بعضی از امالی خود قلمی نموده بودند که: «لله درّ من تلیت عنده

۱. کشف المراد / ۴۱۴-۴۱۵

۲. کذا، عبارت اندکی آشفته است.

۳. توحید / ۲۸ و ثواب الاعمال / ۳۳۱: من قال لا اله الاّ الله مخلصاً ...

﴿اذهبا الى فرعون انه طغى﴾ فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى<sup>۱</sup>، فقال سبحانه هذا رفقك بمن يدعى لنفسه الربوبية، فكيف / \*ب/ ۲۵۹ / رفقك بمن يختضع لربه بالعبودية مع ما قلت ﴿قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً﴾<sup>۲</sup> و این کلام چون بسیار مناسب بود در این مقام بلکه به تقویت آیه شریفه ﴿لیناً﴾ دلالت بر ترحم و رفق و نرمی موافقت داشت نسبت<sup>۳</sup> به عباد، و احیای کلام یحیی می نمود، متذکر شده ذکر نموده.

۸ بدان که صغیره و کبیره از گناه گاهی نسبت به طاعت گفته می شود ، چنانچه گناه صغیره آن را می گویند که عقاب آن نسبت به ثواب یک طاعتی از طاعتها کمتر باشد پس این گناه صغیر است نسبت به گناه کبیر<sup>۴</sup>، و همچنین اصغر نیز می گویند معصیت را به این نسبت. و گناه گاهی نسبت به عقاب معصیت دیگر صغیره و کبیره گفته می شود، و ۱۲ گاهی اضافه نسبت به فاعل خاص می شود، یعنی عقاب معصیت این فاعل خاص از ید با انقص از ثواب طاعت همان کس خاص باشد. و در شرح بهشتی واقع است در بیان گناه کبیره که: «قیل هی ما یهدّد الشارع علیه بخصوصه، و قیل الموجب للحدّ کشرب الخمر و الرّنا و ترک الصّلوّة».

و حقّ آن است که عقاب اصحاب کبایر منقطع ...<sup>۵</sup> است به دو دلیل:

۱. طه / ۴۳-۴۴

۲. زمر / ۵۳

۳. ن، الف : - نسبت

۴. م، الف : - پس این ... کبیر

۵. اضافه در نسخه م غیر خوانا است

اول: آن است که مکلف مستحقّ ثواب به ایمان است، از جهت قول [الف - ۳۴۵] خدای - تعالی - که فرموده: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾<sup>۱</sup> و ایمان اعظم افعال خیر است. پس هرگاه مستحقّ شود عقاب را کسی که صاحب ایمان است به معصیت یا آن است که مقدم می‌باشد ثواب دایمی آن مؤمن بر عقاب دایمی، او این باطل است به اجماع؛ از جهت آن که ثواب مستحق به سبب ایمان دایمی است، پس اول ثواب دایمی بر او دادن و عقاب دایمی نمودن با هم موافق نیست، به جهت آن که ثواب عوض ایمان دایمی است، پس ثواب آن دایمیست به نحوی که گذشت؛ و أيضاً به اتفاق جمیع فرق این باطل است. و اگر عکس باشد که اول عقاب و آخر ثواب دایم باشد این مراد و عین مطلوب است، و جمع نمودن هر دو در یک وقت جمع بین النّقیضین است.

دلیل دویم: آن است که اگر<sup>۲</sup> منقطع نشود عقاب لازم می‌آید کسی که عبادت خدای - تعالی - مدّت عمر نموده باشد. به انواع اعمال مثوبه و در آخر عمر عصیان نموده باشد، هر چند معصیت واحده باشد بابقای ایمان او مخلّد در نار باشد - مثل / \* الف / ۲۶۰ / مشرک به خدا - و این محال است از جهت آن که قبیح است نزد عقلا. و بعضی از معتزله که گفته‌اند که منقطع نمی‌شود عذاب صاحب کبیره متمسّک شده‌اند به مثل قول خدای - تعالی - ﴿مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ و ﴿مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾

فجزاؤه جهنم خالداً<sup>۱</sup>، ﴿و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً﴾<sup>۲</sup>، ﴿و من یعص الله و رسوله و یتعدّ حدوده یدخله ناراً خالداً﴾<sup>۳</sup> لیکن متأول است آیات شریفه در عمومات به کفار، یا به حمل خلود به مکث طویل.

۴

اما ثواب و عقاب که بعضی گفته‌اند سزاوار است که دایمی باشد، پس گفته می‌شود که اگر ازدوام عقاب دوام عقاب کفار است مسلم داریم و الا ممنوع است، و کافری که مبالغه در اجتهاد و تحصیل مذهب نموده باشد و نرسیده باشد به حقّ پس جاحظ و عنبری گفته‌اند که معذور است [ب - ۳۴۵] و باقی گفته‌اند که غیر معذور است موافق آنچه مخرج از آیه و حدیث شده، مگر اطفال ایشان که در حکم کفره بوده‌اند در دخول نار نسبت به ایشان حرف است،<sup>۴</sup> و نسبت به ایشان زیاده گنجایش تأمل دارد.

۱۲

و در احادیث در باب اطفال و مجانین ایشان این است که اتشی افروخته می‌شود در آخرت، و امر می‌نمایند به ایشان که داخل آن نار شوند اگر داخل شدند مطیع و ناجی خواهند بود و الا فلا.

### مسألة تاسعه

#### در جواز عفو است

قال: و العفو واقع لأنّه حقّه - تعالى - فجاز اسقاطه و لا ضرر علیه فی ترکه

۱. جن / ۲۳

۲. نساء / ۹۳

۳. نساء / ۱۴

۴. م، الف :- نسبت به ایشان حرف است

مع ضرر العبد فحسن اسقاطه، و لأنه احسان.<sup>۱</sup>

رفته‌اند جماعتی از معتزله بغداد به این که عفو جایز است عقلاً و جایز نیست سمعاً. و رفته‌اند بصریون به جواز عفو به حسب سمع چنانچه من بعد مذکور می‌شود، و این حق است. و استدلال نموده ۴ مصنف - رحمه الله - به سه وجه:

اول: این که عقاب، حق حق - تعالی - است پس جایز است ترکش، و این هر دو مقدمه ظاهر است.

۸ وجه ثانی: این که عقاب ضرر است بر مکلف، و ضرر نیست ترکش ضرر بر صاحب این حق که حق - تعالی - است، و هر چه همچنین باشد ترکش خوب است، اما ضررش بر مکلف پس ضروری است، و اما عدم ضرر در ترکش پس قطعیت از جهت /ب/ ۲۶۰ / آن که خدای - تعالی - غنیست بذاته از کل شیء. ۱۲

و ثالث: این که ترک کردن مثل این ضرر<sup>۲</sup> احسان است، و این مقدمه ضروری است.

۱۶ قال: و للسمع.<sup>۳</sup>

این دلیل وقوع عفو است سمعاً به سبب آیات دالّه بر عفو، نحو قوله - تعالی - ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يَشْرِكُ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَادُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾<sup>۴</sup> پس این دو حکم که از آیه مستنبط می‌شود که با شرک مغفرت نیست

۱. کشف المراد / ۴۱۵: ضرر النازل

۳. کشف المراد / ۴۱۶

۲. ن، الف :- ضرر

۴. نساء / ۱۱۶

و بدون شرک مغفرت هست آیا با توبه است این هر دو، یا بدون توبه است؟ و اوّل باطل است، از جهت آن که شرک را مغفرت با توبه [الف - ۳۴۶] متحقّق است، پس متحقّق شد که در شرک بدون توبه مغفرت نیست و در غیر شرک بدون توبه مغفرت هست. و ایضاً ۴

مغفرت معصیت با توبه واجب است خدای - تعالی - را برای عباد، و در این آیه که بدون توبه به مغفرت اخبار شده نیست مراد معصیتی که واجب باشد مغفرت آن و الاّ موقوف به مشیّت نبود، چنانچه در آیه واقع است لفظ ﴿لَمَنْ يَشَاءُ﴾ پس مغفرت عاصیان بدون توبه غیر واجب ۸ است.

و ایضاً سمعی قول خدای - تعالی - است که فرموده است: ﴿وَأَن رَّبِّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾<sup>۱</sup> و ایضاً قوله - تعالی - ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾<sup>۲</sup>، ﴿وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾<sup>۳</sup>. و لفظ علی موافق شرح علامه - رحمه الله تعالی - که در آیه اوّل گفته دلالت بر حال یا غرض که علّت غائیست می کند، چنان که گفته می شود که «ضربتُ زیدا علی عصیانه» یعنی زدم زید را از جهت عصیانش، و در آیه علّت غایی مراد نیست، به جهت آن که ظلم علّت مغفرت نمی شود البته، پس معین شد در این جا که «علی» به معنی حال دلالت می کند، یعنی خدا صاحب مغفرت است در حال ظلم عباد و عصیان ایشان.

و ایضاً دلیل سمعی قول خدای - تعالی - است که فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ

كان عفواً غفوراً<sup>۱</sup> و اجماع مسلمین است که مراد از این آیه اسقاط عقاب است از عاصی.

### مسألة عاشره

#### در شفاعت است

قال: و الاجماع على الشفاعة فقل لزيادة المنافع و يبطل من في حقه [صلی الله علیه و آله]<sup>۲</sup>.

- ۸ اتفاق نموده‌اند علما بر ثبوت شفاعت از برای نبی - صلی الله علیه و آله - قال الله - تعالی - ﴿عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً﴾<sup>۳</sup>، بعضی گفته‌اند این مقام محمود مقام شفاعت است.
- و اختلاف نموده‌اند در معنی شفاعت، پس وعیدیه گفته‌اند که شفاعت عبارت از طلب زیادتی منافع است از برای مؤمنین که ۱۲ مستحقّ ثوابند؛ و تفضیلیه<sup>۴</sup> گفته‌اند که شفاعت [ب - ۳۴۶] از جهت فساق امت است در اسقاط عقاب / \* الف / ۲۶۱ / ایشان، و این حقّ است.

- ۱۶ و ابطال نموده مصنف مذهب اوّل را که اگر شفاعت در زیادتی منافع باشد نه غیر آن، پس ما هم شفیع نبی الله - صلی الله علیه و آله - خواهیم بود در این معنی، از جهت آن که ما طلب زیادتی علوّ درجه آن حضرت در صلوة و غیرها می‌کنیم و شفاعت ما در حقّ آن حضرت - صلی الله علیه و آله - باطل است. که فاعل «یبطل» متن، ۲۰

۲. کشف المراد / ۴۱۶

۴. م: تفصیلیه

۱. نساء / ۴۳

۳. اسراء / ۷۹

شفاعت باشد، و «منا» به تشدید نون ضمیر جمع متکلم است، و ضمیر «فی حقّه» راجع است به نبی - صلی الله علیه و آله - به جهت آن که کسی که شافع است باید اعلی از مشفوع له باشد، و این معنی در این جا متحقق نیست. ۴

قال: و نفی المطاع لا يستلزم نفی المجاب و باقی السّمعیات متأولة بالكفار.<sup>۱</sup>

این اشاره بر جواب کسیست که استدلال کرده است که شفاعت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - در زیادتی منافع است از جهت امت، و در این مقام بر زیادتی منافع استدلال نموده اند به چندین وجه:

اول: قول خدای - تعالی - است که فرموده: ﴿ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع﴾<sup>۲</sup> نفی کرده خدای - تعالی - قبول شفاعت را از برای ظالم و فاسق ظالم است. ۱۲

و جواب آن است که خدای - تعالی - نفی شفیع مطاع نموده و ما قایلیم به این معنی از جهت آن که نیست در آخرت شفیع مطاع، از جهت آن که مطاع فوق مطیع است و خدای - تعالی - فوق همه موجودات است، و نیست احدی فوق آن، و نیست لازم از نفی شفیع مطاع نفی شفیع مجاب مقبول الشّفاعه. و اگر تسلیم کنیم، چه می شود که مراد از ظالمین در این جا بخصوص کفار باشد از جهت جمع نمودن میان ادله. ۲۰

وجه ثانی قول خدای - تعالی - است که ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾<sup>۱</sup> که آیه نفی انصار جهت ظالمین مستفاد می‌شود، و اگر شفاعت نماید آن حضرت - صلی الله علیه و آله - جهت فاسق پس ناصر جهت آن خواهد بود و نفی آن در آیه شده.

ثالث: قول خدای - تعالی - است ﴿وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ يَوْمٍ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾<sup>۲</sup> فما تنفعهم شفاعۃ الشّافعين ﴿[الف - ۳۴۷].

و جواب از این آیات همه این است که مختصّ به کافران باشد از جهت جمع میان ادلّه.

رابع: قول خدای - تعالی - است که خبر از ملائکه داده که ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾<sup>۳</sup> که نفی شفاعت ملائکه از غیر مرضی نزد خدای - تعالی - نموده شده و فاسق غیر مرضی است.

و جواب آن است / \*ب/ ۲۶۱ / که قبول نداریم که فاسق غیر مرضی است، بلکه او مرضیست نزد خدای - تعالی - در ایمانش.

قال: و قيل في اسقاط المضارّ و الحقّ صدق الشّفاعۃ فيهما، و ثبوت الثّانی له - صلی الله علیه و آله - بقوله: «ادّخرت شفاعتی لاهل الكبائر من امتی»<sup>۴</sup>.

این کلام متنِ قیل مذهب ثانیست که حکایت کرده شده، اولاً که شفاعت در اسقاط عقاب و ضرر است بیان کرده است مصنّف - رحمه

۲. مدثر / ۴۸

۴. انبیاء / ۲۸

۱. بقره / ۲۷۰

۳. بقره / ۱۲۳، مدثر / ۴۸

۵. کشف المراد / ۴۱۷

- اللّه - که حقّ آن است که شفاعت را اطلاق می‌کنند و صادق است به دو معنی، چنانچه گفته می‌شود که «شفع فلان فی فلان»، هرگاه شفیع طلب کند از برای او زیادتى منفعتها را یا اسقاط مضرّتها را، و این متعارف است نزد عقلا. بعد از آن بیان کرده است مصنّف - رحمه الله - ۴
- در متن این را که شفاعت به معنی ثانى که اسقاط مضارّ است ثابت است از برای نبی - صلی الله علیه و آله - به قول آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «ادّخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»<sup>۱</sup> و این حدیث مشهور است. ۸

### مسألة یازدهم

#### در وجوب توبه است

- قال: و التوبة واجبة لدفعها الضرر و لوجوب الندم على كلّ قبیح أو اخلال بواجب.<sup>۲</sup> ۱۲
- توبه ندامت بر معصیت است از جهت آن که آن معصیت و قبیح است، و این توبه بر ترک معاودت آن است در استقبال. و اجماع و اتفاق نموده‌اند بر وجوب توبه، لیکن اختلاف نموده‌اند در آن، پس رفته‌اند جماعتی از معتزله که واجب است توبه از کبایر نمودن که معلوم باشد کبیره بودن آنها یا مظنون باشد و واجب نیست از صغایر؛ و پاره‌ای گفته‌اند<sup>۳</sup> که واجب نیست توبه آن ذنوبی که پیشتر توبه از آنها نموده است؛ و گفته‌اند جمعی دیگر که واجب است از هر صغیره و ۲۰

۱. ر. ک: بحار الانوار ج ۸/ ۳۰

۲. کشف المراد / ۴۱۷

۳. ن: + این

کبیره [ب - ۳۴۷] از معاصی یا اخلال به واجب، خواه آن که توبه از آنها سابق نموده باشد کسی یا ننموده باشد.

و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - بر وجوب توبه به دو وجه:  
 اوّل: آن که در توبه دفع ضرر از عقاب یا از خوف می‌کند و این واجب است.

دویم: آن که ما می‌دانیم قطعاً وجوب ندامت را بر فعل قبیح یا اخلال به واجب، هرگاه این معلوم شد پس واجب است توبه از هر ذنبی اعمّ از این که فعل قبیح باشد یا اخلال به واجب.  
 و ضمیر «لدفعتها» راجعه به توبه است، یعنی واجب است از جهت دفع نمودن توبه ضرر را که اضافه به فاعل باشد.

قال: و یندم علی القبیح لقبحه و الا انتفت، و خوف / \* الف / ۲۶۲ / النار  
 ان کان الغایة فکذلک، و کذا الاخلال بالواجب.<sup>۱</sup>

یعنی واجب است بر تائب که ندامت از قبیح داشته باشد حین توبه، از جهت آن که قبیح است و علّت توبه قبح آن باشد، و عزم بر ترک معاودت آن داشته باشد و الاّ توبه نخواهد بود؛ مثل آن که کسی توبه از جهت خوف نار و عدم ملامت مردم و دخول بهشت نماید، نه از جهت قبح و بدی و قرب الهی که این توبه نیست، پس منظور باید اصل قبح باشد و حرمان قرب الهی، نه حفظ خود از نار و ملامت ناس یا سلامتی بدن.

۱. کشف المراد / ۴۱۸ :- بالواجب

و اما اگر با این امور قرب الهی نیز منظور باشد و غایت اصلی قبح معصیت را داند توبه آن صحیح است، مثل آن که گنهکاری که ظلم نموده باشد عذری به مظلوم بگوید از جهت خوف از سلطان، نه از جهت بدی ظلم عقلا عذر آن ظالم را مردم خوب نمی دانند و مقبول طبع ایشان نخواهد بود. ۴

و مضمون معنی متن به ترتیب این است که تائب ندامت بر قبیح را از جهت قبح باید داشته باشد و الا توبه آن منتفی است، و خوف نار اگر غایت توبه باشد نیز منتفیست آن توبه، و همچنین توبه از اخلال به واجب که اگر علت آن توبه اخلال به واجب باشد خوب است، اما اگر جهت حفظ بدن و خوف به نار باشد توبه نیست. ۸

قال: و لاتصحّ من البعض، و لایتمّ القیاس علی الواجب.<sup>۱</sup> ۱۲  
 اختلاف [الف - ۳۴۸] نموده اند شیوخ معتزله در این که آیا توبه مبعّض می شود یا نه؟ رفته است ابوهاشم که توبه صحیح نیست از قبیحی نمودن دون قبیحی، و رفته است ابوعلی بر جواز این تبعیض. ۱۶  
 و مصنّف - رحمه الله - استدلال نموده بر مذهب ابی هاشم به این که ما بیان کردیم این را که واجب است که تائب نادم باشد بر فعل قبیح از جهت قبحش، و اگر این نحو نباشد توبه اش مقبول نیست به نحوی که گذشت، و قبح در جمیع قبایح متحقّق است، پس توبه از بعض قبیح اگر<sup>۲</sup> بکند و از بعضی نکند معلوم می شود که توبه به اعتبار قبح ۲۰

نکرده بلکه از قبیح خاصّ به اعتبار خصوصیت غیر قبح توبه نموده.  
و احتجاج نموده ابوعلی بر مذهب خودش به این نحو که اگر  
صحیح نباشد توبه / \*ب/ ۲۶۲/ کردن از قبحی دون قبحی صحیح  
نخواهد بود نیز اتیان به واجبی دون واجبی، از جهت آن که همه  
مشترکند در وجوب و ترجیح احدی بدون مرجّحی جایز نیست، و  
تالی باطل است به اجماع، پس مقدّم نیز باطل است.

- و جواب گفته ابوهاشم که فرق است میان ترک قبیح به سبب  
قبحش و فعل واجب به سبب وجوبش، به سبب آن که تعمیم در اوّل  
هست دون ثانی، مثل آن که کسی قسم یاد نموده باشد که نخورد  
رمانه<sup>۱</sup> خاصی را از جهت حموضت، لازم است که ترک جمیع از  
رمانهای عالم بکند از جهت آن که علّت عام است که حموضت نار  
است مطلقاً. و دور نیست که اگر علّت مطلق حموضت باشد از هر  
حامض باید اجتناب [کند]، لیکن این مذکور نشده. و اگر قسم یاد  
نموده باشد که بخورد رمانه را از جهت حموضت آن پس حموضت  
خصوص آن منظور است لازم نیست که بخورد جمیع رمانهای عالم  
را؛ پس فرق است میان ترک قبیح از جهت قبحش و فعل واجب از  
جهت وجوبش از جهت آن که تعمیم در اوّل متحقّق است و در ثانی  
نیست. و ایضاً می توان ترک جمیع قبايح دفعهً کرد و فعل جمیع  
واجبات را دفعهً نمی توان [ب - ۳۴۸] نمود از جهت آن که فرق است  
میان امر وجودی و عدمی و ترجیح بلامرّجّح نیست، بلکه آنچه

و قتل مضیق است که ترک قبايح است وقتی ندارد مثل واجبات<sup>۱</sup> آن  
مقدم است و الا حرج خواهد بود.

و ايضاً گفته اند که نکره در سياق نفی افاده عموم می کند. و اما در  
موجب این حکم نیست، مثل: «ما جاءني أحد و جاءني أحد» بنابر  
فرق بینهما.

و ايضاً ترک قبیح به اعتبار آن که نفی است برای تعمیم می باشد، و  
اتیان به واجب از برای آن که اثبات است از برای تعمیم نیست.

و مصنف - رحمه الله - از جهت اشاره به نفی قیاس ترک قبیح به  
سبب قبْحش بر فعل واجب به سبب وجوبش گفته: «و لا يتم القياس  
على الواجب».

قال: و لو اعتقد فيه الحسن صحّت<sup>۲</sup>.

یعنی اگر اعتقاد نماید تائب در بعض قبايح حسن را، صحیح است  
توبه او از قبیحی که اعتقاد به قبح آن دارد نه قبیحی که اعتقاد به حسن  
آن دارد، و از این سبب است که اگر توبه نماید خارجی از زنا پس قبول  
توبه آن می شود اگر چه اعتقاد حقّ نداشته باشد و آن اعتقاد را قبیح  
نداند، از جهت آن که حاصل است در آن شرط توبه که ندامت قبیح  
است به سبب قبْحش. این است آنچه علامه - رحمه الله - نقل نموده  
لیکن منافی تقرّب الهیست که در توبه معتبر است، چنانچه در شرح  
خود حاج محمود در این مبحث از جمله شرایط توبه نقل نموده که

۱. ن، الف: - که ترک قبايح ... واجبات

۲. کشف المراد / ۴۱۹

یکی آن است که تائب بداند که از کدام فعل تحصیل رضاء الهی می شود.

قال: و كذلك المستحقر.<sup>۱</sup>

۴

یعنی هرگاه حقیر شمرد تائب احد فعلین را از جهت قبح آن و فعل دیگر را اعظم شمرد از جهت قبح آن، حتّی آن که آن فعل حقیر را نسبت به فعل عظیم / \*الف/ ۲۶۳/ به منزله عدم قبیح داند، پس توبه کند از عظیم، قبول توبه آن می شود به سبب آن که توبه نموده از جهت قبحش. چنانچه علامه - رحمه الله - در مناهج گفته که یهودی که سارق باشد اگر توبه از یهودیت نماید و توبه از سرقت نکند مقبول است.<sup>۲</sup>

۱۲

قال: والتّحقیق أنّ ترجیح الدّاعی [الف - ۳۴۹] الی النّدم عن البعض یبعث علیه و ان اشتراک الدّواعی<sup>۳</sup> فی النّدم علی القبیح لقبحه کما فی الدّواعی الی الفعل، و ان اشتراک التّرجیح اشتراک وقوع النّدم، و به یُتأوّل کلام امیرالمؤمنین و اولاده - علیه السّلام - و الاّ لزم الحکم ببقاء الکفر علی التّائب منه المقیم علی صغیره.<sup>۴</sup>

چون مصنّف - رحمه الله - بیان مذهب ابی هاشم و ابی علی را

۱. کشف المراد / ۴۱۹: کذا

۲. مناهج الیقین / ۳۶۳ «... الیهودی اذا سرق جبة و تاب عن الیهودیة و لم یتب عن السرقة فانّ توبته مقبولة اجماعاً».

۴. کشف المراد / ۴۲۰: و لو اشتراک التّرجیح

۳. کشف المراد: الدّاعی

نمود اراده کرده است که ذکر کند آنچه حق است نزد او. بیانش این است که صحیح است توبه از بعضی قبیح نمودن دون بعضی اگر چه قبايح مشترکند در داعی به ندامت هرگاه نحوی ترجیح آنچه توبه می نماید از آن در حین وقوع توبه داشته باشد؛ بلی اگر جمیع مشترک باشند در دواعی و علل ندم و در نظر تائب مساوی باشند صحیح نیست ندم از بعضی قبايح دون بعضی، و از این جهت است که تأویل نموده اند آنچه نقل شده از حضرت امیر - علیه السلام - و اولاد آن حضرت که توبه صحیح نیست از بعض قبايح دون بعضی؛ و اگر تأویل نشود این کلام خرق اجماع مرگب می شود، از جهت آن که اجماع مسلمین است بر این که کافر هرگاه توبه کند از کفر و مسلمان شود و اقامت بر صغیره واحده مثل کذب داشته باشد داخل مسلمین است او و<sup>۱</sup> جزای احکام اسلام بر آن هست، نه آن که گفته شود که چون ندامت از جمیع قبايح ندارد پس تصدیق به جمیع ما جاء به النبى - صلی الله علیه و آله - ننموده کافر خواهد بود، پس تأویل این کلام حضرت - علیه السلام - به این نحو شده که هرگاه در نظر تائب قباحه این امور مساوی باشد از یک امر توبه کردن دون دیگر صحیح نیست. ۱۶ لیکن ابو هاشم گفته در مثال مذکور که او مستحق عقاب کفر است و مقبول نیست نه توبه و نه اسلام او، لیکن ممتنع نیست اطلاق اسلام بر آن شخص.

## مسأله ثانی عشر

## در اقسام توبه است

- قال: [ب - ۳۴۹] والذنب ان كان في حقه - تعالى - من فعل قبيح كفي فيه  
الندم والعزم على ترك العود، و في الاخلال بالواجب اختلف حكمه من  
بقائه و قضائه و عدمهما، و ان كان في حق آدمي استتبع ايصاله  
/\*ب/ ۲۶۳/ ان كان ظلماً، أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد ان كان  
اضلالاً و ليس ذلك جزءاً.<sup>۱</sup>

یعنی گناه اگر از جمله حقوق الهیست که فعلش قبیح است پس  
کافیست در آن توبه و ندامت، مثل گناه گریختن از جهاد و زنا و شرب  
خمر که در اینها ندامت کافی است.

- و اگر از جمله حقوق الهیست که فعلش واجب است، پس احکام  
آن مختلف است، بعضی آن است که حکمش کماکان باقی می ماند تا  
آن که ادای آن بشود، مثل زکات که هرگاه اخلال به آن واقع شود و  
اخراج نشود بعد از وجوبش ذنب باقیست هر چند هم توبه نموده  
باشد تا آن که ادای آن بشود.

- و بعضی آن است که به این نحو است که ادا در آن نیست اگر ترک  
شود بلکه قضا دارد، مثل صلات و صوم که تارک این هر دو بعد از  
قضای آن از عقاب بری می شود نه قبل، هر چند توبه از ترک آن سابق  
نموده باشد، پس در زکات اگر ترک شود اداست همیشه بدون قضا و

در صلوة قضا است بدون ادا.

و بعضی آن است که ساقط می شود به مجرد توبه، نه آن که مثل زکات باقی می ماند حقّی، و نه مثل صلوات قضایی دارد از قبیل ترک صلوات عید و صلوات جنازه.

۴

و اگر توبه از ذنبی که متعلّق حقوق آدمیست باشد مثل آن که حقّ کسی بر گردن او لازم باشد، پس از جهت ابراء ذمه موافق حکم شارع پیروی می کند رسانیدن آن حقّ را به صاحبش به این نحو که ردّ مال به صاحبش یا به وارث او می کند.

۸

و همچنین است حدّ قذف چنانچه علامه - رحمه الله تعالى - در شرح خود نقل نموده و اگر قصاص باشد آن حقّ تسلیم نفس می کند به ولیّ دم و اگر [الف - ۳۵۰] عضو باشد نیز تسلیم می کند به صاحب حقّ که مجنی علیه است یا به ولی دم تسلیم نماید<sup>۱</sup> نفس خود را که قصاص بعض و قطع عضو واقع شود یا عفو نماید، و آنچه موافق حقّ باشد باید اطاعت کند. و اگر صاحب و ولی موجود نباشد عزم این معنی می کند که هرگاه به هم رسد تسلیم نماید حقّش را و پیروی ارشاد می کند اگر آن ذنب و گناه اضلال احدی باشد.

۱۶

و لفظ «ذلک جزءاً» که در آخر متن واقع شده اشاره بر زاید بر ندّم از مذکورات است، یعنی این توابع که تسلیم بدن و تسلیم عضو و ادای واجب و قضا و ایصال حقّ به صاحبش و عزم بر آن و غیر اینهاست جزء از توبه اوّل نیستند، بلکه واجب دیگرند / \*الف/ ۲۶۴ / خارج از

۲۰

توبه، پس ترک اینها مانع سقوط عقاب گناه اوّل به توبه نیست، بلکه این گناه دیگر است که توبه دیگر دارد، لیکن تحقق این امور دلالت بر صدق ندامت می‌کند، و ترک اینها دلالت بر عدم صدق آن می‌کند.

قال: و يجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه.<sup>۱</sup>

یعنی اگر ذنبی که متعلق است به حقّ آدمی غیبت نمودن کسی باشد، پس لازم است معذرت خواستن از او اگر به او رسیده باشد این غیبت کردن از جهت آن که موجب غم و ضرر او شده و اگر به او <sup>۸</sup> نرسیده باشد این معنی، طلب حلّیت از او لازم نیست، چون به او المی و غمی نرسیده.

و در هر دو قسم توبه باید کرد و عزم بر عدم عودش هم باید داشت، از جهت آن که منع از غیبت نمودن واقع شده به این عبارت <sup>۱۲</sup> ﴿أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾<sup>۲</sup> و در این غیبت اگر صادق است غیبت می‌گویند آن را و اگر کاذب است بهتان خواهد بود.

قال: و في إيجاب التفصيل مع الذكر اشكال.<sup>۳</sup>

رفته است قاضی قضاة به این که تائب اگر عالم است به ذنوب خود مفصّلاً باید به تفصیل توبه نماید، و اگر مجمل داند باید مجمل توبه نماید، و اگر بعضی را مفصّل و بعضی را مجمل داند به هر نحو که

۱. کشف المراد / ۴۲۲

۲. حجرات / ۱۲ نیز بنگرید بحار الانوار ج ۲۵۰/۷۵

۳. کشف المراد / ۴۲۲

می داند توبه نماید.

و مصنف - رحمه الله - در تفصیل حکم بر<sup>۱</sup> اشکال نموده و گفته  
مجملاً کافیت با علم [ب - ۳۵۰] به تفصیل ذنب. و بعضی حمل  
نموده اند تفصیل را به غیبت، یعنی آنچه در غیبت گفته اگر سهو  
نموده باشد آیا در حین عذر مفصلاً باید معذرت بخواهد یا نه؟<sup>۴</sup>

قال: و فی وجوب التجديد اشکال.<sup>۲</sup>

ابوعلی گفته که هرگاه ذنبی که کسی توبه از آن نموده به خاطر  
رساند باید تجدید توبه نمود و الاّ عزم به ترک آن نخواهد بود. مصنف  
- رحمه الله - گفته وجوب تجدید اشکال دارد، از جهت آن که لازم  
نیست که اگر کسی تجدید توبه نکند عزم بر کردن آن ذنب داشته  
باشد.<sup>۸</sup> ۱۲

و در شرح حاج محمود واقع است وجه اشکال به این عبارت: «لو  
كان عليه تجديد التوبة لزم أن لا يكون التوبة السابقة صحيحة هكذا  
قليل و فيه نظر».

ظاهر آن است که نظر در لزوم عدم صحّت کرده که اگر به جای  
آن<sup>۳</sup> لعل می بود چشم از این نظر برداشته می شد.<sup>۱۶</sup>

قال: و كذا المعلول مع العلة.<sup>۴</sup>

یعنی هرگاه کرد مکلف علت ذنبی را پیش از وجود معلول، آیا<sup>۲۰</sup>

۱. کذا در نسخه ها

۲. کشف المراد / ۴۲۲

۳. ن، الف :- به جای آن

۴. کشف المراد / ۴۲۳

واجب است بر او ندامت بر این<sup>۱</sup> معلول، یا بر علّت، یا بر هر دو، مثل  
/ب/ ۲۶۴/ آن که رامی هرگاه رمی کند پیش از اصابت.

بعضی گفته‌اند ندم بر اصابت لازم است، از جهت آن که قبیح است  
اصابت و اصابت در حین رمی حکم موجود دارد، پس بر اصابت همین  
ندم باید بود، لیکن ظاهر آن است که ندامت احدهما عین ندامت  
دیگری است.

و قاضی گفته که ندامت بر رمی واقع است اولاً از جهت آن که  
خودش قبیح است، و ثانیاً از جهت آن که مولد قبیح است که اصابت  
باشد و چون اصابت نشده حین رمی پس ندامت ندارد پیش از وقوع  
آن.

و به این اشاره نموده مصنّف - رحمه الله - که گفته: «و کذا  
المعلول» یعنی ندامت در معلول با علّت ایضاً اشکال دارد، از جهت  
آن که ندم بر علّت آیا لازم دارد ندم بر معلول را یا نه؟ و در بعضی  
شروح همین مذکور شده و تفصیل آن که پیش از وجود معلول آیا بر  
تائب واجب است ندامت یا نه؟ تا آخر مذکور نشده.

قال: و وجوب سقوط العقاب بها.<sup>۲</sup>

گفته است مصنّف - رحمه الله - مشکل است وجوب سقوط  
عقاب به توبه [الف - ۳۵۱] بدان این را که مردم اتفاق نموده‌اند بر سقوط  
عقاب به سبب توبه؛ قوم مرجئه<sup>۳</sup> گفته‌اند که سقوط عقاب به سبب توبه  
۲۰

به تفضّل است نه از جهت وجوب.

و معتزله گفته‌اند که بنا بر وجوب است به دو دلیل:

اول: آن که اگر واجب نبود اسقاط عقاب به سبب توبه خوب نبود  
 ۴ تکلیف عاصی به طاعت و توبه و دوام ندامت، و شک نیست که  
 تکلیف عاصی خوب است اجماعاً، پس سقوط عقاب به سبب توبه  
 واجب است. بیان شرطیت<sup>۱</sup> آن است که تکلیف عاصی به امور خیر از  
 جهت ثواب و نفع است و با وجود عقاب حاصل نمی‌شود ثواب پس  
 ۸ البتّه بغیر توبه ساقط نمی‌کند عقاب را، و الاً باقی نمی‌ماند از برای  
 عاصی طریقی در اسقاط عقاب و محال است اجتماع ثواب و عقاب؛  
 پس اگر توبه رفع عقاب نکند به عنوان لزوم پس تکلیف عاصی قبیح  
 است.

دلیل دوم: آن که کسی هر بدی کرده باشد به کسی دیگر لیکن  
 ۱۲ اگر<sup>۲</sup> انواع معذرتها بخواهد و داند آن مظلوم از حال ظالم که ترک بدی  
 کرده بالکلیّة، پس عُقلا مذمت آن مظلوم می‌کنند اگر من بعد مذمت  
 آن ظالم / \*الف/ ۲۶۵/ کند<sup>۳</sup>.

و جواب از اوّل آن است که: ما قبول نداریم انحصار سقوط عقاب  
 ۱۶ را در توبه از جهت آن که جایز است سقوطش به عفو یا به زیادتى  
 ثواب باشد، و اگر تسلیم کنیم انحصار سقوط عقاب را در توبه عدم  
 اجتماع استحقاقین را قبول نداریم، از جهت آن که عقاب فاسق نزد ما  
 ۲۰ منقطع است، پس بعد از عقاب ثواب خواهد داشت.

۱. نسخه‌ها: شرطیه

۲. ن، الف: - اگر

۳. م، الف: کنند

- و اما جواب از ثانی: آن است که منع می‌کنیم که قبیح باشد مذمت  
مظلوم بعد از قبول عذرش. و اگر تسلیم کنیم اقبیح این معنی را فرق  
است میان شاهد و غایب، از جهت آن که در معذرت خواستن از  
مظلوم چون مشاهده [ب - ۳۵۱] شود و معلوم گردد اسقاط ظلم ظالم  
در این صورت می‌شود که مذمت ظالم بعد از اسقاط نمودن او بد  
باشد، اما در عاصی که تائب شود قبول توبه او شاید جزم نباشد، یا آن  
که در حضور آن ظالم اگر بعد از معذرت بدی گوید آن مظلوم شاید  
قبیح باشد؛ و اگر مظلوم مذمت کند غایبانه به نحوی که شرعاً غیبت  
نباشد بلکه جهت تنبیه او باشد شاید قبیح نباشد.  
و مرجئه<sup>۱</sup> که رفع عقاب به سبب توبه تفضلاً قائل بودند نه از  
جهت وجوب، دلیل در باب نفی وجوب آن گفته‌اند به دو وجه، وجه  
اول: آن که اگر واجب باشد سقوط عقاب پس یا از جهت وجوب قبول  
توبه است، یا از جهت کثرت ثواب توبه است؛ و هر دو باطل است.  
اما اول: از جهت آن که کسی که به کسی دیگر بدی کند به اقسام  
بدیها و اعظم آنها هم<sup>۲</sup> - مثل قتلِ اولاد و نهب<sup>۳</sup> اموال - بعد از آن  
معذرت بخواهد واجب نیست قبول عذر آن. و اما ثانی از برای آن که  
بیان کردیم سابق که احباط عمل عاصی و ظالم به کثرت ثواب واجب  
نیست و باطل است.

۲. ن، الف :- هم

۱. م: مرجیه

۳. نهب: غارت کردن

### مسألة ثالثه عشر

در باقی مباحث متعلق به توبه است

۴ قال: و العقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها، لأنها قد تقع محبطة، و لولاه لا يبقى الفرق بين التقديم و التأخير و الاختصاص، و لا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط.<sup>۱</sup>

۸ اختلاف کرده‌اند مردم در این جا، بعضی گفته‌اند که توبه مسقط عقاب است بالذات، یعنی هرگاه موافق / \*ب / ۲۶۵ / شرایط و اوصاف معتبره توبه متحقق شود مسقط عقاب است بدون اعتبار امر زایدی. و بعضی گفته‌اند که توبه اسقاط عقاب می‌کند از جهت کثرت ثواب آن. و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - بر اوّل به چندین وجه:

۱۲ اوّل: آن که توبه احباط و اسقاط عقاب می‌کند در جایی که ثواب [الف - ۳۵۲] متصور نیست، مثل توبه خارجی از زنا که باعث رفع عقاب او می‌شود فقط، و ثواب جهت آن توبه نیست.

ثانی: آن که اگر اسقاط عقاب در توبه به کثرت ثواب بود باقی نمی‌بود فرق میان تقدّم توبه بر معصیت و تأخّرش، بلکه اصل کثرت ثواب مقدّمأ و مؤخراً سبب میشد مثل غیر توبه از طاعات دیگر که مسقط عقابند به کثرت ثواب. و اگر صحیح می‌بود این معنی که توبه به کثرت ثواب باعث اسقاط عقاب می‌شود و در تقدّم و تأخّرش در این صورت فرق نبود پس تائب از معاصی هرگاه کافر شود یا فاسق البته ۲۰

ساقط می‌شد از او عقاب، و کسی که توبه از جمیع معاصی می‌نمود و بعد از آن شرب خمر می‌کرد او را عقاب به کثرت ثواب بایست ساقط شود.

سیم: آن که اگر اسقاط عقاب به سبب ثواب توبه باشد مختص<sup>۴</sup> نمی‌شد توبه به بعض ذنوب دون بعضی، و نمی‌شد به اسقاط ذنوب از توبه توبه بعضی از ذنوب اولی از دیگری، از جهت آن که اعطاء ثواب اختصاص به بعضی ذنوب دون بعض ندارد به نحوی که وارد شده: «الحسنات یذهب السیئات»<sup>۱</sup>

بعد از این مصنف - رحمه الله - جواب از حجت مخالفین گفته، و تقریر حجت ایشان این است که توبه اگر باعث اسقاط عقاب شود بالذات اسقاط می‌کند در حال معاینه امور عذاب<sup>۲</sup> و در دار آخرت به توبه<sup>۳</sup> نیز اگر چه در دنیا توبه ننموده باشند.

جواب از آن این است که اثر می‌کند توبه در اسقاط هرگاه توبه موافق وجهش رو دهد و واقع شود و آن ندامت از فعل قبیح است به اعتبار قبحش در دار دنیا فقط، و در آخرت متحقق می‌شود الجاء یعنی ملجأ می‌شوند به ترک بدی اعمال و چشم از قبح امور پوشیده‌اند نمی‌تواند چشم گشود، مثل این جا بر قبحش<sup>۴</sup>؛ پس ندم از قبیح به سبب قبح و موافق وجهش متحقق / \* الف / ۲۶۶ / نمی‌شود از جهت قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿من كان في هذه اعمى فهو في

۲. م، الف :- عذاب

۴. ن، الف :- و چشم از ... قبحش

۱. بحار الانوار ج ۱۵ / ۳۹۹

۳. م، الف :- به توبه

الآخرة اعمى و اضلّ سبيلاً<sup>۱</sup> [ب - ۳۵۲] و این جا اعمی یعنی اعمایند از راه بهشت.

### مسألة رابع عشر

#### در عذاب قبر و میزان و صراط است

قال: و عذاب القبر واقع لامكانه و تواتر السمع بوقوعه.<sup>۲</sup>

یعنی عذاب قبر واقع است از جهت آن که ممکن است عقلاً و متواتر است دلایل سمعیّه بر وقوع آن. و علامه - رحمه الله - گفته که منقول است از ضرار که او انکار عذاب قبر می نمود و اجماع بر خلاف آن است.

و استدلال نموده مصنف - رحمه الله - بر امکان عقلاً از جهت آن که استبعاد ندارد در تعجیل نمودن عقاب را در دار تکلیف که دنیا است بر وجهی که معذب صاحب حیات و مکلف باشد، مثل قطع ید سارق در دنیا که در قرآن وارد است: ﴿فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا﴾<sup>۳</sup> و در قطاع طریق واقع است: ﴿ذلك لهم خزي في الدنيا﴾<sup>۴</sup> و قال - تعالی -: ﴿و نحن نربص بكم بكم أن تصيبكم الله بعذاب من عنده﴾<sup>۵</sup> و

حکایت نموده خدای - تعالی - در کتاب خود اهلاک جمعی را که کافر شده بودند. پس معلوم شد از این امور که عقاب در دنیا امر ممکن است و خدا قدرت بر هر ممکنی دارد؛ و در حق قوم نوح واقع

۲. کشف المراد / ۴۱۴

۴. مائده / ۳۳

۱. اسراء / ۷۲

۳. مائده / ۳۸

۵. توبه / ۵۲

- شده ﴿أَغْرَقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا﴾<sup>۱</sup> که نار از جهت تعقیب است بدون مهلت.
- و اخبار نموده خدای - تعالی - به وقوع احیا در قبر در کلام خود که ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>۲</sup>
- که ذکر رجوع بعد از دو احیا شده، و بتحقیق که این معنی مشعر است ۴
- باز به حیات ثالثه؛ و فرموده خدای - تعالی - : ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ پس ذکر نموده اند جهت خود عباد دو موت را یکی در دنیا و دیگری را در قبر، و ذکر نموده اند دو احیا را یکی را<sup>۳</sup> در دنیا و آخر را در قبر و ثالث را نگفته اند، از جهت آن که ۸
- معلوم است و ظاهر است در این سخن گفتن مذکور که صاحب حیات است و غیر حی متکلم نمی شود [الف - ۳۵۳] به این کلام.
- و بعضی گفته اند که بتحقیق که خبر داده اند از دو احیایی<sup>۴</sup> که خدا را در آن دو احیا بالضروره شناخته اند، / \*ب / ۲۶۶ / یکی در قبر و ۱۲
- یکی در آخرت، و از این جهت وارد است در عقب این آیه که ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾. و حاصل کلام این بعض این است که در این جا منظور دو احیاء بعد از موت است که معترف به گناه خود شده اند در
- این جا، پس اکتفا به این دو احیا نموده اند چون در این هر دو ۱۶
- شناخته اند خدا را، و این هر دو بدیهیست که یکی در قبر است و دیگری در آخرت، و از این جهت است که بعد از آن ذکر ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ شده و فرموده خدای - تعالی - در حق آل فرعون: ﴿النَّارَ يَرْضُونَ عَلَيْهَا غَدَوًا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ
- ۲۰

۲. بقره / ۲۸

۴. ن : + که

۱. نوح / ۲۵

۳. م، الف : - را

العذاب) <sup>۱</sup> و عطف شده در این آیه که عذاب قیامت است بر عذابی که عرض می شود نار صباح و مساء، پس البته مغایر هم اند، و تحقق معطوف علیه البته در دنیا است، و این حکم نصّ است در این باب که عذاب قبل از روز قیامت می باشد. این است آنچه علامه - رحمه الله

۴ تعالی - نقل نموده در شرح خود.

و بعضی منع نموده اند سؤال قبر و عذاب میّت را قبل از حشر به سبب آن که می گویند ما گاهی ملاحظه می کنیم که آنچه نقل شده از سؤال میّت و نشستن در قبر رو نمی دهد، چنانچه گاه هست که در سینه او ارزن و مثل آن ریخته می شود و به حال خود باقی است، یا آن که آن میّت را می سوزاند و امثال آن رو می دهد و سؤال و مراتب مذکوره متحقق نمی شود.

۱۲ جواب گفته شده که شاید خدای - تعالی - حفظ ارزن نموده باشد و اجزاء اصلیه او در سوختن محفوظ شده باشد و سؤال از او بشود. و بعضی که به تجرّد نفس قائل نیستند گفته اند نفس ناطقه جسم لطیفست ساری در بدن مفارق از او گشته و ممتاز شده <sup>۲</sup>، چنانچه بعض متکلمین به این رفته اند. پس شاید سؤال و عقاب از او بشود بعد از موت. این است آنچه در شرح حاج محمود - رحمه الله - واقع است [ب - ۳۵۳].

۲۰ قال: و سایر السّمعیّات من المیزان و الصّراط و الحساب و نظایر الکتب

ممکنه دلّ السّمع علی ثبوتها، فیجب التّصدیق بها.<sup>۱</sup>

یعنی احوال قیامت از میزان و صراط و حساب و نظایر کتب  
/ \*الف / ۲۶۱ / از امور ممکنه‌اند، و بتحقیق که اخبار کرده است خدای

۴ - تعالی - به وقوع اینها، پس واجب است تصدیق به اینها.

لیکن اختلاف نموده‌اند در کیفیت میزان، شیوخ معتزله گفته‌اند که  
میزان حقیقه همین میزان است و اعمال خیر و شرّ عباد در آن وزن  
می‌شود از جهت آن که در قرآن لفظ میزان واقع شده و اصل حقیقت  
است. و جماعتی از بصریین و آخرون از بغدادیین گفته‌اند که میزان  
۸ عدالت است و حقیقه میزان نیست.

و اما صراط، پس بعضی گفته‌اند که در آخرت دو طریق است،  
یکی: در جنّت که مهتدین از آن راه به بهشت داخل می‌شوند، و  
دیگری: در نار جهت دخول اهل نار است. و بعضی گفته‌اند طریق  
۱۲ واحد است در فوق جهنّم، تکلیف کرده می‌شوند جمیع ناس مرور بر  
آن را، و می‌باشد این صراط باریکتر از مو و تندتر از شمشیر، پس اهل  
جنّت می‌گذرند بر بالای آن بدون خوف و غم و کفّار مرور می‌کنند از  
آن جا با عقوبت و خوف. پس هرگاه واحد از اهل نار می‌رسد بر محلّ  
۱۶ خود در نار ساقط می‌شود در جهنّم.

قال: و السّمع دلّ علی أنّ الجنّة و النّار مخلوقتان الآن و المعارضات  
متأوّلۃ.<sup>۲</sup>

۱. کشف المراد / ۴۲۵. م: دالّ السمع

۲. کشف المراد / ۴۴۶

اختلاف نموده اند ناس در این که جَنَّت و نار آیا مخلوقند الحال یا نه؟ پس جماعتی به مذهب اوّل رفته اند، و آن قول ابوعلی است و در شرح حاج محمود واقع است: «ثمّ اعلم أنّ اصحابنا الامامية و الاشاعره و الجبائی من قدماء المعتزلة و ابی الحسین من متأخّریهم ۴ اتفقوا علی أنّ الجنة و النار مخلوقتان الآن»، تمّ کلامه. و ابوهاشم و قاضی گفته اند که مخلوق نیستند الآن.

و اوّلون که قائل به وجود جَنَّت شده اند استدلال نموده اند به قول [الف - ۳۵۴] خدای - تعالی - که در حقّ جَنَّت فرمود: ﴿اعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ۸ و در حقّ نار: ﴿اعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ۱ و ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ ۲ و به نصّ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ ۳ و موافق حدیث حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - که فرموده: الدَّرَجَةُ السُّفْلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ ۱۲ که ظاهر می شود که بالای سمای ۴ سابعه جَنَّت مخلوق شده و امثال این که دلالت می کند که مخلوق است جَنَّت الحال در سماء. و ابوهاشم استدلال بر نفی آن الحال نموده به قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ۵ پس جَنَّت اگر مخلوق باشد واجب است هلاکش، و هلاکش باطل است از قول خدای - تعالی - که فرموده ﴿اَكْلَهَا دَائِمًا﴾ ۶ پس باید دایم باشد و هلاک نشود. لیکن بعد از وجودش باید عدم [و] هلاک باشد، نه الحال تا موافقت اکل دایم به

۱. آل عمران / ۱۳۱

۲. بقره / ۳۵

۳. نجم / ۱۵

۴. م: آسمان

۵. قصص / ۸۸

۶. رعد / ۳۵

هم رسد.<sup>۱</sup>

- و جواب از این کلام که او استدلال نموده آن است که دوام اکل اشاره بر دوام نوع مأکول است، یعنی نوع مأکول آن دایم است و افراد آن متجدّد می‌شوند و هر چند فانی می‌شوند به اکل اهل جنت، لیکن<sup>۴</sup> خدای - تعالی - مثل آن مخلوق می‌نماید؛ یا آن که معنی ﴿کُلْ شَيْءٍ هَالِكٍ﴾ آن باشد که غیر ذات خدای - تعالی - چون در مرتبه امکانند و به وجوب وجود ندارند گویا هالکند. و ابن عباس نیز گفته در تفسیر خودش «کُلْ حَيٍّ مَيِّتٍ»<sup>۲</sup> پس همه در مرتبه عدمند یعنی ضعیف<sup>۸</sup> الوجودند یا آن که هلاک به معنی خروج از انتفاع باشد، پس با فنای مکلفین در نفخ صور جنت از حدّ انتفاع بیرون است و هالک است.
- و أيضاً نافین وجود جنت الحال استدلال نموده‌اند به قول خدای - تعالی - که ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ﴾<sup>۳</sup> که باید جنت در<sup>۱۲</sup> عرض سماوات و ارض مخلوق باشد، و تا سماوات و ارض هستند در آن عرض چیز دیگر نمی‌تواند مخلوق شود و تداخل محال است، پس باید الحال موجود نباشد.
- جواب این است که اگر خارج از سماوات و ارض مخلوق شود<sup>۱۶</sup> موافق حدیث فوق که حضرت - صلی الله علیه و آله - فرموده:

۱. م، الف :- لیکن بعد ... هم رسد.

۲. در تفسیر ابن عباس یافت نشد الدرالمشورج ۱۴۰/۵ : «اخرج ابن مردويه عن ابن عباس - رضی الله عنه - الموت ... فبین فی هذه الآية فناء الملائكة و الثقلين من الجن و الانس و سائر عالم الله و بریته من الطیر و الوحش و السباع و الانعام و کلّ ذی روح أنه هالک میت».

۳. آل عمران / ۱۳۳

«الدَّرَجَةُ السَّفْلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ»، پس باید در تحت سماوات و ارض [ب - ۳۵۴] مخلوق نشده باشد. نه آن که مخلوق نشده باشد؛<sup>۱</sup> و مراد از آیه که در باب عرض جَنَّت واقع شده آن است که عرض جَنَّت در مساحت موافق عرض سماوات و ارض است، نه آن که عرض آن بعینه عرض سماوات و ارض باشد.

### مسألة خامسه عشر

#### در ایمان و احکام آن است

قال: و الايمان التّصديق بالقلب و اللّسان، و لا يكفي الاوّل لقوله تعالى ﴿و استيقنتها أنفُسُهُمْ﴾<sup>۲</sup> و نحوه، و لا الثّاني لقوله تعالى: ﴿قل لم تؤمنوا لكن قولوا اسلمنا﴾<sup>۳</sup>.

بدان این را که اختلاف نموده‌اند ناس / \* الف / ۲۶۸ / در ایمان بر وجوه کثیره که این جا موضع ذکر آن نیست، و آنچه اختیار نموده مصنّف - رحمه الله - این است که ایمان عبارت است از تصدیق به قلب و لسان با هم، و کافی نیست احدهما.

اما تصدیق قلبی کافی نیست از جهت قول خدای - تعالی که فرموده: ﴿و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم﴾ و قول خدای - تعالی - ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾<sup>۵</sup> پس اثبات نموده خدای - تعالی - : در این هر دو کلام از برای ایشان معرفت و کفر را چون قلباً عارف بودند و لساناً

۱. ن، الف :- نه آن که مخلوق نشده باشد

۳. نمل / ۱۴

۲. نمل / ۱۴

۵. بقره / ۸۹

۴. کشف المراد / ۴۲۶

عارف نبودند.

و اما تصدیق لسانی پس آن کافی نیست ایضاً از برای قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾<sup>۱</sup> و شک نیست که این جمع از اعراب تصدیق لسانی داشتند.<sup>۴</sup>

قال: و الکفر عدم الایمان اما مع الضدّ او بدونه، و الفسق الخروج عن طاعة الله - تعالی - مع الایمان به، و النفاق اظهار الایمان و اخفاء الکفر.<sup>۲</sup>

کفر در لغت پوشانیدن است، و در عرف شرعی عدم ایمان است<sup>۸</sup> اما با وجود ضدّ، به این معنی که آن کس اعتقاد فاسد بودن آنچه شرط در ایمان است داشته باشد یا بدون ضدّ، مثل آن که در شکّ و خالی از اعتقاد صحیح و باطل باشد.

و فسق در لغت به معنی خروج است مطلقاً، و در شرع عبارت از<sup>۱۲</sup> خروج از طاعت الله است در آنچه غیر کفر باشد. و نفاق در لغت اظهار خلاف مافی [الف - ۳۵۵] الضمیر و باطن است، و در شرع اظهار ایمان است و اخفای کفر.

قال: و الفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه. اختلاف نموده اند ناس در باب فاسق، معتزله گفته اند که فاسق نه مؤمن است و نه کافر در بین هر دو است. و حسن بصری گفته است که منافق است. و زیدیه گفته اند که کافر نعمت است. و خوارج گفته اند که

کافر است.

و حقّ آن است که مصنّف - رحمه الله - گفته که مؤمن است، و این است مذهب امامیه و مرجئه<sup>۱</sup> و اصحاب حدیث و جماعت اشعریّه. و ۴  
دلیل بر این آن است که تعریف مؤمن که مصدّق به قلب و لسان در جمیع ما جاء به النّبی - صلی الله علیه و آله - باشد بر او صادق است،  
/ \*ب / ۲۶۸ / پس فاسق مؤمن است.

### مسألة سادس عشر

۸

#### در امر معروف و نهی منکر است

قال: و الامر بالمعروف الواجب واجب، و كذا النهی عن المنكر، و ۱۲  
بالمندوب مندوب سمعاً، و الا لزم خلاف الواقع أو الاخلال بحكمة الله تعالى.<sup>۲</sup>

امر به معروف قولیست که دالّ باشد بر حمل بر طاعت یا نفس حمل بر طاعت است یا اراده وقوع طاعت است از شخص مأمور به لسان و ید و قلب. و نهی از منکر منع فعل معاصیست به ید یا قول مقتضی این منع است با کراهت وقوع معاصیست قلباً. و اجماع است ۱۶  
نزد علما بر وجوب این هر دو به ید و لسان و قلب، و خواهش امر معروف و انکار قلبی در منکر واجب است مطلقاً به خلاف اوّلین - که ید و لسان باشد - مشروط است بر قدرت و سایر شروط آینده.

و اگر محتاج به جراح<sup>۳</sup> باشد سیّد مرتضی - رحمه الله - بدون اذن ۲۰

۲. کشف المراد / ۴۲۷ : و المذوت مندوب

۱. م: مرجیه

۳. جراح: آسیب رسانیدن

امام تجويز نموده، و باقى علما به اذن امام گفته‌اند، و شيخ در تبیان<sup>۱</sup> قول سید را اختيار نموده، چنانچه در تحرير ذکر اين معنى شده.  
و آيا واجب است امر معروف و نهی از منکر سمعاً يا عقلاً،  
اختلاف شده در اين؛ پس رفته‌اند قومی که اين هر دو واجب است  
۴ سمعاً از جهت قرآن و حديث و اجماع. و جمعی رفته‌اند به وجوب  
[ب - ۳۵۵] اين هر دو عقلاً.

و مصنف - رحمه الله - منع وجوب عقلى آن نموده از جهت آن  
که اگر عقلى بود پس بر هر که ذی عقل واجب بود اين امر و نهی به اين  
۸ انحاء ثلاثه و بر خدای - تعالى - نیز واجب بود به سبب علم، پس البته  
خدای - تعالى - حمل مکلفين را بر معروف و منع منکرين را از منکر  
می نمود، و آنچه ثمره امر به معروف و نهی از منکر بود محقق می شد  
با وجود آن که نیست تحققش، پس واجب عقلى نیست؛ و الا خدای -  
۱۲ تعالى - مخّل در امر به واجب و تارک آن می شود، و اين از حکمت  
الهی محال است.

و دليل سمعی آن قول خدای - تعالى - است: ﴿و ان طائفتان من  
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى  
۱۶ حقّ تنفي الى امر الله﴾<sup>۲</sup> که امر به اصلاح و ازاله منکر شده که بغی است،  
و ظاهر امر وجوب است، و هرگاه امر در اين جا که اصلاح بينهما  
است شده /الف/ ۲۶۶/ در باقى بلا فصل به اجماع ثابت است.  
و در شرح حاج محمود بيان اجماع شده و نیز قول خدای - تعالى -  
۲۰

۱. التبيان ج ۲ / ۵۴۹، ۵۶۶ ذیل آل عمران / ۱۰۴، ۱۱۴

۲. حجرات / ۹

- وارد است: ﴿ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرن بالمعروف و ينهون عن المنكر﴾<sup>۱</sup> و قول حضرت رسالت - صلى الله عليه و آله - : «لتأمرن بالمعروف و لتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم، فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم»<sup>۲</sup>، چنانچه امر در آیه سابقه که ﴿فاصلحوا﴾ بود دلالت بر وجوب دارد، و بر ترک هر دو تواعد شده در این حدیث که دالّ است بر وجود، امّا بعضی علما واجب کفایی گفته‌اند این هر دو را، و به این اشاره شده در قواعد<sup>۳</sup> و صریحاً در ارشاد<sup>۴</sup> و شیخ در نهایه<sup>۵</sup> واجب عینی دانسته، هر دو را و محقق - رحمه الله - در شرایع<sup>۶</sup> گفته اشبه آن است که واجب عینیند.

قال: و شرطهما علم فاعلهما بالوجه و تجویز التأثير و انتفاء المفسدة<sup>۷</sup>

یعنی شرایط امر به معروف و نهی از منکر سه تا است:

اول: آن که امر علم به وجه معروف، و ناهی علم به وجه منکر داشته باشد، یعنی داند که معروف معروف است و منکر منکر است، و الا امر به معروف [الف - ۳۵۶] و نهی از منکر از او ممکن است که موافق حقّ به عمل نیاید، بلکه نهی از معروف و امر به منکر نماید. و بعضی وجه را بر وجه دیگر بیان صریحاً نموده‌اند و آن این است که باید امر

۱. آل عمران / ۱۰۴

۲. فروع الکافی ج ۵ / ۵۶ ح ۳ و بحار الانوار ج ۱۰۰ / ۹۳ با اختلاف اندک

۳. قواعد الاحکام ج ۱ / ۱۱۸

۵. النهایة / ۲۹۹

۴. ارشاد الازهان ج ۱ / ۳۵۲

۷. کشف المراد / ۴۲۸

۶. شرایع الاسلام ج ۱ / ۲۵۸

بداند که مأمور به واجب عقلیست یا شرعی یا هر دو، و واجب واجب معین است یا مخیر، و مضیق است آن یا موسّع، و واجب عینیست یا کفانی، و همچنین در نهی منکر و امر و نهی مندوب را نیز بداند تا آن که بر وجه معتبر واقع شود.

۴

ثانی از<sup>۱</sup> شرایط مذکوره متن: تجویز تأثیر است، و اگر داند که امر به معروف و نهی از منکر مفید نیست واجب نخواهد بود.

ثالث: انتفاء مفسده است، پس اگر داند یا مظنون او باشد مفسده بر

او یا بر بعض اخوانش از مؤمنین در امر و نهیش، پس در این صورت ساقط است وجوب این هر دو از جهت دفع ضرر.

و حاج محمود این مراتب را در شرح خود ایراد نموده.

و واجب آن است که متوجّه تجسّس در امر به معروف و نهی از

منکر نشود به قول خدای - تعالی - که فرموده: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾<sup>۲</sup>، ﴿وَإِنَّ

الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾<sup>۳</sup> الآية، که این هر دو آیه دلالت بر

حرمت سعی در اظهار فاحشه می کند، و امّا حدیث و سنت پس قول

آن حضرت است - صلی الله علیه و آله - «من ابتلی بشيء من هذه

القاذورات فليسترها بستر الله»<sup>۵</sup>. و ایضاً سیرت آن حضرت - صلی

الله علیه و آله - چنین بوده.

تمّ الكلام بخير المرام ان شاء الله تعالى<sup>۶</sup>. [ب - ۳۵۶] / \* الف / ۲۷۰ /

۱. ن :- از

۲. حجرات / ۱۲

۴. نور / ۱۹

۳. \* ب / ۲۶۹ /

۵. ر. ک : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی ج ۵ / ۳۳۰ به نقل از موطأ

۶. تصحيح این کتاب شریف در شب شریف عید فطر سال ۱۴۱۸ هجری قمری انجام پذیرفت.



## فهرست‌ها:

- فهرست تفصیلی
- آیات
- احادیث
- اعلام و فرق
- کتاب‌ها و رساله‌ها
- فهرست موضوعی
- و اصطلاحات اصلی
- فهرست تطبیقی
- شروح تجرید
- منابع تحقیق



## فهرست تفصیلی

دیباچه	۳
■ مقصد اول در امور عامّه	۱۱
● فصل اول در وجود و عدم	۱۲
اشاره به بخش‌های کتاب	۱۳
تعریف وجود و عدم	۱۴
تعریف لفظی وجود و عدم	۱۵
بداهت وجود	۱۶
بیان فخر رازی در بداهت وجود	۱۶
نفی ادله فخر رازی	۱۷
مسأله ثانیه در اشتراک وجود است	۲۲
ادله اشتراک معنوی وجود	۲۳
بطلان اشتراک لفظی وجود	۲۴
مسأله ثالثه: در این است که وجود زاید بر ماهیات است	۲۵
دلیل اول	۲۵
دلیل دوم	۲۷
دلیل سوم	۲۹
دلیل چهارم	۲۹
دلیل پنجم	۳۰
دلیل ششم	۳۰
دلیل هفتم	۳۱
جواب مخالفین	۳۲

- مسألة رابعة: در انقسام وجود است به ذهنی و خارجی. ۳۳
- مسألة خامسه: در آن که وجود به غیر حصول عینی معنی دیگر ندارد. ۳۶
- مسألة سادسه: در این که وجود را تزاید و اشتداد نیست. ۳۶
- ابطال رأی مخالفین. ۳۷
- مسألة سابعه: در آن که وجود خیر و عدم شرّ است. ۴۱
- مسألة ثامنه: در این است که وجود ضدّی برای آن نیست. ۴۱
- مسألة تاسعه: در این است که مثل از برای وجود نیست. ۴۲
- تعریف مثالن. ۴۲
- مسألة عاشره: در این است که وجود مخالف غیرش است از معقولات، و منافاتی با معقولات دیگر ندارد. ۴۴
- مسألة حادیة عشر: در تلازم شیئیت است و وجود. ۴۶
- اشاره به نظر معتزله. ۴۶
- بطلان نظر معتزله. ۴۷
- دلیل اول. ۴۷
- دلیل دوم. ۴۹
- نفی ادله معتزله. ۵۰
- مسألة دوازدهم: در نفی حال است. ۵۳
- نفی احتجاج مثبتین حال. ۵۴
- نفی عذر مثبتین حال. ۵۷
- مسألة سیزدهم: در تفریع بر قول به ثبوت معدومات و احوال است. ۵۸
- متفرعات ثبوت معدومات. ۵۹
- متفرعات قول به ثبوت حال. ۶۲
- مسألة چهاردهم: در وجود مطلق و وجود خاص است. ۶۳
- مسألة خامسه عشر: در این است که عدم ملکه محتاج است به موضوع. ۶۵
- مسألة شانزدهم: در این است که وجود بسیط است. ۶۶
- مسألة هفدهم: در مقولیت وجود است بر ما تحتش از جزئیات. ۶۸
- مسألة هجدهم: در شیئیت است. ۶۹

- مسألة نوزدهم: در تمایز اعدام است ..... ۷۰
- مسألة بیستم: در این است که عدم اخصّ اعمّ است از عدم اعمّ ..... ۷۲
- مسألة حادیة وعشرون: در قسمت وجود و عدم است به احتیاج و غنی ..... ۷۳
- مسألة بیست و دویم: در وجوب و امکان و امتناع است ..... ۷۳
- مسألة بیست و سیم: در این است که این قضایای ثلاثه ممکن نیست تعریفشان .. ۷۵
- مسألة رابع و عشرون: در قسمت به این ثلاثه است ..... ۷۵
- وجوب، امتناع و امکان بالذات ..... ۷۶
- وجوب، امتناع و امکان بالغير ..... ۷۶
- مسألة بیست و پنجم: در اقسام ضرورت و امکان است ..... ۷۷
- اقسام امکان، عام، خاص و استقبالی ..... ۷۸
- مسألة بیست و هشتم: در این است که وجوب و امکان و امتناع نیستند ثابت در اعیان ..... ۸۰
- اعتباریت مواد ثلاث ..... ۸۰
- ادله مشترک اعتباریت مواد ثلاث ..... ۸۱
- عدم ثبوت وجوب در خارج ..... ۸۱
- عدم ثبوت امتناع در خارج ..... ۸۱
- عدم ثبوت امکان خاص در خارج ..... ۸۲
- عدم ثبوت امکان استعدادی ..... ۸۲
- مسألة سابع و عشرون: در وجوب و امکان و امتناع مطلق ..... ۸۴
- اجتماع بالذات و بالغير در مواد ثلاث ..... ۸۴
- استحاله تحقق ممکن بالغير ..... ۸۵
- مسألة ثامن و عشرون: در عروض امکان است از برای ماهیّت ..... ۸۵
- مسألة بیست و نهم: در علت احتیاج به مؤثر است ..... ۸۷
- علت احتیاج امکان است ..... ۸۷
- ادله نفی حدوث در احتیاج ممکن به علت ..... ۸۷
- مسألة سیام: در این است که ممکن محتاج است به مؤثر ..... ۸۸
- مسألة سی و یکم: در وجوب ممکن است که مستفاد از فاعل می‌شود ..... ۸۹
- اولویت ..... ۸۹

۹۰	..... بطلان اولویت ذاتیه
۹۲	..... مسأله سی و دوم : در امکان استعدادی است
۹۴	..... مسأله سی و سیم : در قدم و حدوث است
۹۴	..... اقسام سبق و تقدم
۹۵	..... تقدم ذاتی در نزد متکلمان
۹۷	..... مسأله رابع و ثلاثون : در این است که تقدم مقول به تشکیک است
۹۷	..... اشتراک لفظی در اقسام تقدم
۹۷	..... اشتراک معنوی در اقسام تقدم
۹۷	..... انواع تشکیک
۹۹	..... شناخت حدوث و قدم حقیقی و مجازی
۱۰۰	..... حدوث و قدم زمان
۱۰۱	..... شناخت حدوث ذاتی
۱۰۲	..... اعتباری بودن قدم و حدوث
۱۰۴	..... مسأله سی و پنجم: در خواص واجب است
۱۰۴	..... خاصیت اول: مانعة الجمع بودن وجوب ذاتی و بالغير
۱۰۵	..... خاصیت دوم: عدم ترکب واجب بالذات
۱۰۶	..... خاصیت سوم: واجب بالذات جزء چیزی نیست
۱۰۶	..... مسأله سی و ششم: در آن که وجود و وجوب واجب الوجود نفس حقیقت واجبند.
۱۰۶	..... بحث اول: وجود خاص واجب بالذات نفس حقیقت ذات اوست
۱۰۷	..... عدم زیادت وجود واجب بر ذات او
۱۱۴	..... بحث دوم: وجود مطلق از امور عینیه نیست بلکه از محمولات عقلیه است
۱۱۶	..... وجود معقول ثانیه است
۱۱۸	..... عدم معقول ثانیه است
	مواد ثلاث، ماهیت، کلیت و جزئیت، ذاتیت و عرفیت، و جنس و فصل
۱۱۹	..... و نوع معقول ثانیه
۱۱۹	..... مسأله سی و هفتم: در تصور عدم است
۱۱۹	..... امکان تصور ایجاب و سلب با هم

۱۲۰	امکان تصور عدم عالم و عدم خود
۱۲۱	تقسیم موجود به ثابت در ذهن و غیر ثابت در آن
۱۲۲	نظریه تطابق در صدق
۱۲۲	معنی نفس الامر
۱۲۴	اشاره به شبهه جذراصم
۱۲۵	نقل کلام صاحب قبسات در مناظره خواجه و علامه (ره)
۱۲۸	مسأله سی و هشتم: در کیفیت حمل وجود و عدم بر ماهیات است
۱۲۸	در چگونگی حمل
۱۲۹	تغایر موضوع و محمول در حمل
۱۲۹	در چگونگی حمل شیء و خودش
۱۳۰	قاعده فرعیت
۱۳۱	قاعده فرعیت در قضایای سالبه
۱۳۲	حمل و وضع از معقولات ثانیه‌اند
۱۳۳	مسأله سی و نهم: در انقسام موجود است بالذات و بالعرض
۱۳۴	مسأله چهلیم: در این است که معدوم عود نمی‌کند
۱۳۴	دلیل اول
۱۳۵	دلیل دوم
۱۳۵	دلیل سوم
۱۳۵	دلیل چهارم
۱۳۶	دلیل پنجم
۱۳۷	دلیل مثبتین اعاده معدوم
۱۳۷	مسأله چهل و یکم: در قسمت موجود است به واجب و ممکن
۱۳۸	مسأله چهل و دویم: در بحث از امکان است
۱۴۰	نفی مثبتین وجود امکان در خارج
۱۴۱	مسأله چهل و سیم: در این است که حکم به حاجت ممکن به مؤثر ضروری است
۱۴۱	شبهه اول در عدم احتیاج ممکن به مؤثر
۱۴۲	شبهه دوم

۱۴۴	..... شبهة سوم
۱۴۶	..... نظری به رأی شارحان در این مقام
۱۴۹	..... شبهة چهارم
۱۴۹	..... مسأله چهل و چهارم: در این که ممکن باقی محتاج است به مؤثر
۱۵۰	..... کیفیت تأثیر مؤثر پس از ایجاد
۱۵۲	..... مسأله چهل و پنجم: در نفی قدیم غیرواجب الوجود است
۱۵۳	..... مسأله چهل و ششم: در عدم وجوب ماده و مدت از برای حادث است
۱۵۳	..... بیان قاعده هر حادثی مسبوق به ماده است
۱۵۵	..... مسأله چهل و هفتم: در این است که قدیم را عدم جایز نیست
۱۵۶	● فصل ثانی: در بیان ماهیت و لواحق آن است، مثل وحدت و کثرت
۱۵۷	..... مسأله اول
۱۵۸	..... چگونگی سلب در ماهیت
۱۵۹	..... مسأله ثانیه: در اقسام کلی است
۱۶۰	..... کلی طبیعی
۱۶۱	..... کلی منطقی و عقلی
۱۶۱	..... مسأله ثالثه: در انقسام ماهیت است به بسیط و مرکب
۱۶۲	..... بساطت و ترکیب از معقولات ثانیه اند
۱۶۲	..... کیفیت احتیاج در بسیط
۱۶۳	..... نسبت بین بسیط حقیقی و اضافی و مرکب حقیقی و اضافی
۱۶۵	..... مرکب و چگونگی جزء در آن
۱۶۶	..... جزء و خواص آن
۱۶۷	..... مسأله رابعه: در احکام جزء است
۱۶۸	..... تمایز اجزاء ماهیت
۱۶۸	..... چگونگی تسری حکم جزء بر کل
۱۷۱	..... معرفت اجزای متداخله و متباینه
۱۷۴	..... چگونگی اعتبار اجزای ماهیت در آن به نحو بشرط و لا بشرط

هر چه جنس ندارد فصل هم ندارد	۱۷۴
واحد بودن فاعل جنس	۱۷۵
نسبت جنس و فصل با ماده و صورت	۱۷۵
فصل تام و غیر تام	۱۷۸
معرفت مرکب عقلی و اعتبار جنس و فصل در آن	۱۷۹
نقل عبارت شیخ در کلیات خمس	۱۸۱
کلام ملا محمود نیریزی در حصر کلیات خمس	۱۸۱
وجوب تناهی اعتبار جنس و فصل در مرکب عقلی	۱۸۴
معرفت جنس طبیعی، عقلی و منطقی	۱۸۵
معرفت جنس عالی، سافل و متوسط	۱۸۶
معرفت جنس مفرد	۱۸۶
اعتبار یک امر به عنوان جنس و فصل به دو اعتبار	۱۸۷
جنس، جنس فصل نیست	۱۸۷
اعمیت جنس از نوع و تساوی فصل با نوع	۱۸۸
مسأله خامسه: در تشخیص است	۱۸۸
اعتباری بودن تشخیص	۱۸۸
علت تشخیص	۱۸۹
فرق تمایز و تشخیص	۱۹۰
بیان نسبت عموم و خصوص من وجه بین تمایز و تشخیص	۱۹۱
مسأله ششم: در بحث از وحدت و کثرت است	۱۹۲
عدم واحد بودن، وحدت و وجود	۱۹۳
تلازم وحدت با وجود	۱۹۳
مسأله هفتم: در این است که وحدت غنی است از تعریف	۱۹۴
اعرفیت وحدت در نزد عقل و کثرت در نزد خیال	۱۹۴
مسأله هشتم: در این که وحدت نیست ثابت در اعیان	۱۹۵
مسأله نهم: در تقابل میان وحدت و کثرت است	۱۹۶
عدم تقابل ذاتی وحدت و کثرت	۱۹۶

۱۹۷	.....	مسألة دهم: در اقسام وحدت است
۱۹۸	.....	فرق عرضی و عارض
۱۹۹	.....	نقل کلام شراح در شرح کلام خواجه و تضارب آنها
۲۰۵	.....	وحدت مقول به تشکیک در افراد خود است
۲۰۶	.....	اقسام وحدت
۲۰۷	.....	عدم جواز اتحاد دو چیز
۲۰۷	.....	وحدت عدد نیست
۲۰۸	.....	واحد عدد نیست
۲۰۸	.....	عدم وجود اعداد در خارج
۲۱۰	.....	عروض وحدت بر خود و مقابلش
۲۱۱	.....	مسألة حادی عشر: در بحث از تقابل است
۲۱۲	.....	اقسام تقابل
۲۱۴	.....	جنس اقسام تقابل
۲۱۵	.....	عروض تقابل بر اقسامش به تشکیک
۲۱۶	.....	احکام تقابل تناقض و شرایط آن
۲۱۷	.....	اقسام قضیه به حسب موضوع
۲۱۸	.....	اعتبار شرط نهم در تناقض بین قضایای محصوره
۲۱۸	.....	اعتبار شرط دهم در تناقض بین قضایای موجهات
۲۲۰	.....	احکام تقابل عدم و ملکه
۲۲۰	.....	قضایای موجهه و محصله
۲۲۱	.....	احکام تقابل تضاد
۲۲۱	.....	استلزام اعتبار یکی از دو طرف ضدّ در یک موضوع و....
۲۲۱	.....	عدم اعتبار دو ضد بر امر واحد
۲۲۲	.....	عدم اعتبار ضد در اجناس
۲۲۳	.....	وجوب اعتبار وحدت جنس در دو نوع تضاد
۲۲۴	.....	اشکال و جواب

۲۲۷	.....	● فصل ثالث: در علت و معلول است
۲۲۷	.....	مسأله اول: در تعریف علت و معلول است
۲۲۸	.....	مسأله ثانیه: در اقسام علل است
۲۲۸	.....	مسأله ثالثه: در احکام علت فاعلیه است
۲۲۹	.....	عدم اعتبار تأثیر فاعل، مقارن عدم معلول مطلقاً
۲۲۹	.....	وجوب اعتبار علت با معلول بر خلاف معدّ
۲۳۰	.....	اعتبار وحدت معلول با وحدت علت
۲۳۱	.....	تحقیق نقضی شارح در مقام
۲۳۶	.....	کیفیت کثرت معلول‌ها با وحدت علت فاعلی
۲۳۸	.....	نقل کلام ابن سینا
۲۴۱	.....	نقل کلام میرداماد
۲۴۶	.....	تحلیل نقضی مؤلف در مقام
۲۴۹	.....	نقد رأی عضدی
۲۵۰	.....	وحدت معلول نشانگر وحدت علت است
۲۵۰	.....	معلول واحد بالنوع، خود واحد بالنوع است
۲۵۱	.....	اعتبار تقابل تضایف بین علت و معلول و معقول ثانی بودن آنها
۲۵۲	.....	اجتماع علیّت و معلولیت در یک شیء
۲۵۲	.....	مسأله رابعه: در ابطال تسلسل است
۲۵۳	.....	برهان اول: وسط و طرف
۲۵۴	.....	برهان دوم: تطبیق
۲۵۵	.....	برهان سوم برهان تطبیق، تقریر دوم
۲۵۷	.....	گفتار حاج محمود در مقام
۲۵۹	.....	گفتار شروح دیگر در ذیل متن وارد
۲۶۲	.....	برهان چهارم
۲۶۳	.....	مسأله خامسه: در متابعت معلول مر علت راست در عدم و وجود
۲۶۳	.....	مسأله سادسه: در این است که قابل فاعل نیست
۲۶۶	.....	مسأله هفتم: در نسبت علیّت است به مفعول

مسألة هشتم : در این است که مصاحب علت، علت نیست و مصاحب معلول	
نیز معلول نیست.....	۲۶۷
مسألة تاسعه : در این است که عناصر علل ذاتی بعضی از برای بعض نیستند.....	۲۶۹
بیان ادله پنجگانه .....	۲۶۹
مسألة عاشره : در کیفیت صدور افعال است از ما .....	۲۷۰
مراتب صدور فعل .....	۲۷۱
در چگونگی تعلق اراده به حرکت در مسافت .....	۲۷۱
مسألة یازدهم : در قوای جسمانی است که مؤثر است به مشارکت وضع .....	۲۷۳
مسألة دوازدهم: در تناهی قوای جسمانی است .....	۲۷۴
در بیان اقسام قوت .....	۲۷۵
دلیل تناهی تأثیر قوای جسمانی قسری .....	۲۷۷
اشکال .....	۲۷۷
جواب .....	۲۷۸
دلیل تناهی تأثیر قوای جسمانی طبیعی .....	۲۸۰
مسألة سیزدهم : در علت مادیه است .....	۲۸۱
مسألة چهاردهم : در علت صوریه است .....	۲۸۳
مسألة پانزدهم : در علت غائییه است .....	۲۸۳
اعتبار غایت در فاعل بالاراده و بالقصد .....	۲۸۴
تقسیم غایت به حسب قوه‌های مختلف .....	۲۸۴
فعل عبث و باطل .....	۲۸۵
فعل جزاف و عادت .....	۲۸۶
اثبات غایت در حرکت‌های اتفاقی .....	۲۸۷
مسألة شانزدهم : در اقسام علت است .....	۲۸۷
علت بسیط و مرکب در علل چهارگانه .....	۲۸۷
علت بالقوة و بالفعل .....	۲۸۸
علت کلی و جزئی .....	۲۸۹
علت ذاتی و عرضی .....	۲۸۹

۲۹۰	.....	علت عام و خاص
۲۹۰	.....	علت قریب و بعید
۲۹۰	.....	علت مشترک و خاص
۲۹۱	.....	اعتبار علت در طرف عدم معلول
۲۹۱	.....	مسأله هفدهم: در افتقار معلول است در وجود یا عدم
۲۹۲	.....	تفارق اسباب وجود و ماهیت
۲۹۳	.....	اشکال
۲۹۳	.....	جواب: عدم شیء ذاتی شیء نیست
۲۹۳	.....	معدات و اقسام آن
۲۹۴	.....	شناخت علت‌های فاعلی بالعرض
۲۹۵	.....	■ مقصد دوم: در جواهر و اعراض
۲۹۷	.....	● الفصل الاول فی الجواهر
۲۹۸	.....	مسأله اولی: در قسمت ممکنات است به قول کلی
۲۹۹	.....	اقسام جواهر
۲۹۹	.....	نسبت منطقی حاکم بین موضوع و محلّ
۳۰۰	.....	در جوهر بودن و عرض بودن محل
۳۰۰	.....	مسأله ثانیه: در این است که جوهر و عرض نیستند جنس ماتحتشان
۳۰۱	.....	دلیل اول
۳۰۱	.....	دلیل دوم
۳۰۲	.....	دلیل سوم
۳۰۳	.....	مسأله ثالثه: در نفی تضادّ است از جوهر
۳۰۳	.....	ضدیت فنا بر جواهر
۳۰۴	.....	کیفیت اعتبار ضدیت در جواهر
۳۰۵	.....	مسأله رابعه: در این است که وحدت محل مستلزم وحدت حال نیست
۳۰۶	.....	انقسام محل موجب اقسام حال نیست
۳۰۷	.....	مسأله خامسه: در استحاله انتقال اعراض است

۳۰۸	در کیفیت حلول حال در محل
۳۰۸	مسألة ششم: در نفی جزء لایتجزی است
۳۰۹	احتمالات گوناگون در ترکیب جسم از اجزاء
۳۱۰	ابطال مذهب اول در عدم ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی متناهی
۳۱۰	دلیل اول
۳۱۰	دلیل دوم
۳۱۱	دلیل سوم
۳۱۲	ادلّه تکمیلی
۳۱۲	عدم تفکک روحی
۳۱۲	قطع مسافت توسط متحرک
۳۱۳	وجود دایره نافی فرض جزء لایتجزی است
۳۱۴	تعریض قائلین جزء بر برهان
۳۱۴	نفی دلیل اول قائلین به جزء
۳۱۵	نفی دلیل دوم قائلین به جزء
۳۱۷	نفی دلیل سوم قائلین به جزء
۳۱۸	بیان معارضه‌ای در برابر قائلین به جزء
۳۱۸	ابطال مذهب دوم در عدم ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی نامتناهی
۳۲۰	دلیل اول
۳۲۱	دلیل دوم
۳۲۲	دلیل سوم
۳۲۲	پاسخ مثبتین از ادله
۳۲۳	ابطال مذهب ذیمقراطیس
۳۲۳	علت عدم انقسام در برخی اجسام
۳۲۴	حاصل گفتار
۳۲۴	مسألة هفتم: در نفی هیولی است
۳۲۶	مسألة ثامن: در اثبات مکان است از برای هر جسم
۳۲۷	عدم اعتبار دو مکان برای یک جسم

۳۲۹	.....	مکان مرکب مکان غالب آن است
۳۲۸	.....	شکل طبیعی کروی است
۳۲۹	.....	مسأله ناسعه: در تحقیق ماهیت مکان است
۳۳۰	.....	علامات مشهود در مکان
۳۳۱	.....	شبهه‌ای در تداخل ابعاد با اعتبار مکان
۳۳۱	.....	جواب
		بیان رأی گروهی که مکان را سطح باطن جسم حاوی مماس بر سطح ظاهر
۳۳۲	.....	جسم محوی دانند
۳۳۲	.....	ابطال این رأی، دلیل اول
۳۳۲	.....	دلیل دوم
۳۳۳	.....	مسأله عاشره: در امتناع خلا است
۳۳۴	.....	مسأله یازدهم: در بحث از جهت است
۳۳۵	.....	عدم انقسام جهت
۳۳۶	.....	مادی بودن جهت
۳۳۶	.....	جهت طبیعی و غیر طبیعی
۳۳۸	.....	● الفصل الثانی: فی الاجسام
۳۳۸	.....	مسأله اول: بحث از اجسام فلکیه است
۳۳۹	.....	اقسام افلاک کلیه
۳۴۱	.....	اقسام افلاک به تقسیم دیگر
۳۴۲	.....	بساطت افلاک
۳۴۴	.....	عدم اتصاف افلاک به کیفیات فعلیه و انفعالیه
۳۴۵	.....	شفافیت افلاک
۳۴۵	.....	مسأله ثانیه: در بحث از عناصر بسیطه است
۳۴۵	.....	اقسام عناصر، بسیط و مرکب
۳۴۶	.....	اقسام عناصر بسیطه
۳۴۷	.....	جواز تبدیل عناصر چهارگانه به یکدیگر

کیفیات مختصه به هر یک از عناصر	۳۴۸
خواص نار	۳۴۸
خواص هوا	۳۵۱
خواص ماء	۳۵۲
خواص ارض	۳۵۵
مسأله ثالثه: در بحث از مرکبات است	۳۵۸
در شناخت اسطقسات	۳۵۸
حدوث مرکبات و ابطال رأی اصحاب خلیط	۳۵۹
کیفیت تفاعل عناصر	۳۶۱
مزاج حاصل از تفاعل عناصر	۳۶۱
حفظ صور بسائط در مزاج	۳۶۳
اختلاف امزجه به حسب قرب و بعد از اعتدال	۳۶۵
تفاوت امزجه به صغر و کبر اجزای بسیط آن	۳۶۷
اقسام امزجه	۳۶۷

● الفصل الثالث: فی بقیه احکام الاجسام	۳۶۹
مسأله اولی: در تناهی اجسام است	۳۶۹
دلیل اول: برهان تطبیق	۳۶۹
دلیل دوم	۳۷۲
مسأله ثانیه: در این است که اجسام متماثله اند	۳۷۳
مسأله ثالثه: در این است که اجسام باقیند	۳۷۴
مسأله رابعه: در این است که اجسام جایز است که خالی باشند از طعوم و روایح و الوان	۳۷۵
مسأله خامسه: در این است که اجسام جایز است رؤیتشان	۳۷۶
مسأله سادسه: در حدوث اجسام است	۳۷۶
نقل اقوال گوناگون در مسأله	۳۷۷
دلیل حدوث اجسام	۳۷۷
تناهی حرکت و سکون	۳۷۹

۳۷۹	.....	دلیل اول
۳۸۰	.....	دلیل دوم
۳۸۰	.....	دلیل سوم (تطبیق)
۳۸۱	.....	نقد میرداماد بر برهان تطبیق
۳۸۲	.....	دلیل چهارم
۳۸۴	.....	تلازم تناهی حرکت با حدوث اجسام
۳۸۴	.....	حدوث اعراض جسمانی
۳۸۵	.....	پاسخ به شبهات فلاسفه در نفی حدوث عالم
۳۸۵	.....	شبهه اول: اثبات قدم عالم
۳۸۶	.....	پاسخ اول متکلمان
۳۸۷	.....	پاسخ دوم
۳۸۷	.....	پاسخ سوم
۳۸۸	.....	پاسخ چهارم
۳۸۸	.....	پاسخ پنجم
۳۸۸	.....	بیان تفارق پاسخ دوم و پنجم
۳۸۹	.....	پاسخ ششم
۳۹۰	.....	شبهه دوم
۳۹۰	.....	پاسخ
۳۹۱	.....	شبهه سوم
۳۹۲	.....	پاسخ
۳۹۲	.....	شرح مطلب به روایت شرح مختلف
۳۹۴	.....	● فصل چهارم: در جواهر مجرّده است از عقول و نفوس
۳۹۴	.....	مسأله اول: در عقول مجرّده
۳۹۶	.....	نفی عقول از دیدگاه متکلمان
۳۹۶	.....	استدلال اول فلاسفه در اثبات عقول از طریق قاعده الواحد
۳۹۷	.....	اثبات جواهر مجرد

۳۹۹	نفی استدلال
۳۹۹	استدلال دوم از طریق حرکت ارادی مستدیر افلاک
۴۰۲	نفی استدلال
۴۰۴	شرح عبارات مصنف
۴۰۶	استدلال سوم از طریق امکانیت افلاک و علیت آنها بر یکدیگر
۴۰۷	نفی استدلال
۴۰۸	مسألة ثانیة : در نفس ناطقه است
۴۰۸	شناخت کمال اول و ثانی
۴۰۸	تعریف نفس
۴۱۱	مسألة ثالثة: در این است که نفس ناطقه نیست مزاج
۴۱۱	دلیل اول
۴۱۲	دلیل دوم
۴۱۳	دلیل سوم
۴۱۴	مسألة رابعة : در این است که نفس نیست بدن
۴۱۴	دلیل اول
۴۱۵	دلیل دوم
۴۱۵	دلیل سوم
۴۱۶	مسألة خامسة : در تجرّد نفس است
۴۱۶	ادله تجرّد نفس
۴۱۶	دلیل اول از طریق صور علمی
۴۱۸	دلیل دوم از طریق عدم انقسام صور علمی
۴۲۲	دلیل سوم از طریق تعقل نامتناهی
۴۲۲	دلیل چهارم از طریق عدم تعقل دائمی یک عضو مادی
۴۲۴	دلیل پنجم از طریق استقلال نفس در ادراک خود و غیر
۴۲۶	دلیل ششم از طریق تزايد قدرت نفس در طول عمر بر خلاف بدن
۴۲۶	دلیل هفتم از طریق تزايد قدرت نفس از کاربرد زیاد بر خلاف بدن
۴۲۷	مسألة سادسة : در این است که نفس بشریّه متحدند در نوع یا نه

- جواب شبهه وارد در عدم وحدت نفوس ..... ۴۲۹
- مسأله سابعه: در این است که نفوس بشریه حادثند ..... ۴۳۰
- اشارتی به مذاهب گوناگون در حدوث و قدم نفس ..... ۴۳۱
- اثبات حدوث نفس ..... ۴۳۱
- بطلان وحدت نفوس ..... ۴۳۱
- مسأله ثامن: در این است که از برای هر نفسی بدن واحدی هست، و از برای
- هر بدنی نفس واحدی هست ..... ۴۳۴
- مسأله نهم: در این است که نفس فانی نمی‌شود به فنای بدن ..... ۴۳۵
- اشاره به دلیل نقلی در اثبات آن ..... ۴۳۶
- استدلال اصحاب و سابقان ..... ۴۳۶
- مسأله عاشره: در ابطال تناسخ است ..... ۴۳۸
- مسأله یازدهم: در کیفیت تعقل نفس است و ادراک آن ..... ۴۳۹
- ادراک نفس بر امور کلیه بدون آلت ..... ۴۳۹
- ادراک نفس بر امور جزئی با آلت ..... ۴۴۰
- مسأله دوازدهم: در قوای نباتیه است ..... ۴۴۲
- نقش قوه نباتی برای نفس ..... ۴۴۲
- اقسام قوای نباتی ..... ۴۴۳
- ارکان قوه غاذیه ..... ۴۴۴
- شناخت نمو ..... ۴۴۶
- ابطال قوه مصوره ..... ۴۴۶
- مسأله سیزدهم: در انواع احساس است ..... ۴۴۷
- شناخت قوه حیوانی ..... ۴۴۷
- فرق لمس و مس ..... ۴۴۷
- در شناخت قوه لامسه و قوای آن ..... ۴۴۸
- قوه ذائقه ..... ۴۴۸
- قوه شامه ..... ۴۴۹
- قوه سامعه ..... ۴۵۰

۴۵۰	.....	کیفیت سمع
۴۵۰	.....	قوة باصره
۴۵۱	.....	شرایط ابصار
۴۵۳	.....	کیفیت ابصار
۴۵۳	.....	تحلیل نظریه خروج شعاع و انطباع
۴۵۴	.....	دلیل مؤلف بر اثبات نظریه انطباع
۴۵۸	.....	علت دو دیدن احول
۴۵۹	.....	مسأله رابع عشر: درانواع قوای باطنه متعلقه به ادراک جزئیات است
۴۶۰	.....	اثبات حس مشترک
۴۶۰	.....	دلیل اول
۴۶۱	.....	دلیل دوم
۴۶۱	.....	دلیل سوم
۴۶۲	.....	شناخت قوة خیال
۴۶۲	.....	اثبات قوة خیال
۴۶۲	.....	شناخت قوة واهمه
۴۶۴	.....	شناخت قوة حافظه
۴۶۴	.....	شناخت قوة متخیله
۴۶۵	.....	● الفصل الخامس: فی الاعراض
۴۶۵	.....	مسأله اولی: آن که اعراض منحصر است در نه تا
۴۶۶	.....	در الحاق نقطه و عدد به اعراض
۴۶۷	.....	حصر اعراض از نظر فلاسفه و متکلمان
۴۶۹	.....	□ مقوله کم
۴۶۹	.....	مسأله ثانیه: در قسمت کم است
۴۷۰	.....	مسأله ثالثه: در خواص کم است
۴۷۱	.....	کم بالذات و بالعرض

مسأله چهارم: در احکام کم است	۴۷۳
عدم اعتبار ضدیت در کم و ادله آن	۴۷۴
اتصاف کم به انواعش	۴۷۵
اقسام تعلیمیات در کم متصل	۴۷۶
اختلاف جسم تعلیمی با خط و سطح تعلیمی	۴۷۶
اثبات عرضیت اقسام کم به نحو کلی	۴۷۸
اثبات عرضیت اقسام کم به نحو جزئی	۴۷۹
اثبات عرضیت جسم تعلیمی	۴۷۹
اثبات عرضیت سطح تعلیمی	۴۷۹
اثبات عرضیت خط	۴۸۰
اثبات عرضیت زمان	۴۸۰
اثبات عرضیت عدد	۴۸۰
عدمی بودن نقطه، خط و سطح	۴۸۱
عروض تناهی و عدم تناهی بر کم	۴۸۳
اعتباری بودن تناهی و عدم تناهی	۴۸۵
□ مقوله کیف	۴۸۰
مسأله اول: تعریف به رسم کیف است	۴۸۷
مسأله ثانیه: در اقسام کیف است	۴۸۸
مسأله ثالثه: در بحث از محسوسات است	۴۸۹
مسأله رابعه: در مغایرت کیفیات است با اشکال و امزجه	۴۹۰
مغایرت کیفیات با اشکال	۴۹۰
مغایرت کیفیات با امزجه	۴۹۲
مسأله خامسه: در بحث از ملموسات است	۴۹۳
کیفیات ملموس فعلی و انفعالی	۴۹۳
کیفیت حرارت و برودت و کیفیت آنها	۴۹۴
ضدیت حرارت و برودت	۴۹۵

۴۹۶	اطلاقات حرارت .....
۴۹۶	رطوبت، یبوست و کیفیت آنها .....
۴۹۷	اختلاف رطوبت و یبوست با لین و صلابت .....
۴۹۷	ثقل و خفّت و کیفیت آنها .....
۴۹۸	خفیف و ثقیل اضافی .....
۴۹۹	میل و اقسام آن .....
۵۰۰	نقش میل در حرکت و ارتباط متغیر به ثابت .....
۵۰۱	عدم امکان اجتماع دو میل مختلف .....
۵۰۲	اثبات میل طبیعی در اجسام .....
۵۰۴	در بیان جنس بودن میل در اقسامش .....
۵۰۶	اعتماد یا میل لازم و مفارق .....
۵۰۷	افتقار اعتماد (میل) به محل .....
۵۱۰	مقدور بودن اعتماد (میل) در ما .....
۵۱۰	متولدات از اعتماد (میل) .....
۵۱۲	تقسیم اعتماد (میل) به اعتبار متولدات آن .....
۵۱۴	مسأله سادسه : در بحث از مبصرات است .....
۵۱۴	دو طرف داشتن لون و ضوء .....
۵۱۵	لون و عدم حقیقت آن در نزد عده‌ای .....
۵۱۶	شناخت دو طرف لون .....
۵۱۷	ضوء شرط ادراک لون است نه وجود آن .....
۵۱۸	تغایر حسی لون و ضوء .....
۵۱۸	شدّت و ضعف در لون و ضوء .....
۵۱۹	ابطال جسم بودن ضوء .....
۵۲۰	عرض بودن ضوء .....
۵۲۱	ضوء ذاتی و عرضی .....
۵۲۱	ظلمت و تقابل آن با ضوء .....
۵۲۲	مسأله سابعه : در بحث از مسموعات است .....

۵۲۲	..... حقیقت صوت
۵۲۳	..... شرط مقاومت در حصول صوت
۵۲۴	..... ابطال عدم حصول صوت در خارج
۵۲۵	..... ابطال بقای صوت
۵۲۵	..... حصول تموج از یک صوت
۵۲۶	..... عوارض غیر قابل شمارش صوت
۵۲۶	..... اقسام حروف، مصوت و صامت
۵۲۷	..... تنظیم کلام از حروف مسموع
۵۲۸	..... عدم تعقل کلام به غیر از حروف مسموع
۵۲۹	..... فرق کلام نفسی و مأمور به
۵۳۱	..... مسأله هشتم: در بحث از مطعومات است
۵۳۱	..... بیان طعوم نه گانه
۵۳۳	..... فرق عفص و قابض
۵۳۳	..... مسأله ناسعه: در بحث از مشمومات است
۵۳۴	..... مسأله عاشره: در بحث از کیفیات استعدادیه است
۵۳۵	..... مسأله یازدهم: در بحث از کیفیات نفسانیه است
۵۳۵	..... اقسام کیفیات نفسانیه
۵۳۶	..... مسأله دوازدهم: در بحث از علم است به قول مطلق
۵۳۶	..... اقسام علم، تصور و تصدیق
۵۳۷	..... عدم امکان تعریف علم
۵۳۸	..... اقسام تصور و تصدیق
۵۳۸	..... مسأله ثالث عشر: این است که علم موقوف بر انطباع است
۵۳۹	..... ادله مثبتین و نافیین در مسأله
۵۴۰	..... کیفیت حلول صورت در عاقل
۵۴۱	..... نفی اتحاد عاقل و معقول
۵۴۲	..... عدم جواز تعلق علم واحد به دو معلوم
۵۴۲	..... ابطال عدم عینیت علم به حال و استقبال

۵۴۴	..... اعتبار اضافه در علم
۵۴۶	..... اثبات عرض بودن علم
۵۴۷	..... مسألة رابع عشر: در اقسام علم است
۵۴۷	..... علم فعلی و انفعالی
۵۴۷	..... اقسام شش گانه علم ضروری
۵۴۹	..... علم واجب و ممکن
۵۵۰	..... تبعیت علم از معلوم
۵۵۱	..... تقریر شبهه‌ای در مقام به دو گونه
۵۵۳	..... مسألة پانزدهم: در توقف علم است بر استعداد
۵۵۴	..... مسألة سادس عشر: در مناسبت میان علم و ادراک است
۵۵۵	..... مسألة سابع عشر: در این است که علم به علت مستلزم علم به معلول است
۵۵۶	..... مسألة ثامن عشر: در مراتب علم است
۵۵۷	..... مسألة تاسع عشر: در کیفیت علم بذی السبب است
۵۵۹	..... مسألة بیستم: در تفسیر عقل است
۵۶۰	..... اطلاعات عقل
۵۶۱	..... مسألة بیست و یکم: در اعتقاد و ظنّ و غیر این هر دو است
۵۶۲	..... نسبت منطقی حاکم بین اعتقاد و علم
۵۶۵	..... وقوع تضاد در اعتقاد
۵۶۶	..... در معرفت سهو
۵۶۶	..... در معرفت شک
۵۶۷	..... اضافی بودن علم و اعتقاد و اعتبار تعلقشان به خود
۵۶۸	..... اقسام جهل، مرکب و بسیط
۵۶۹	..... در معرفت ظنّ
۵۷۰	..... شدّت و ضعف در ظنّ
۵۷۰	..... مسألة ثانیه و عشرون: در نظر و احکام آن است
۵۷۲	..... افاده علم از طریق نظر و فکر
۵۷۳	..... اعتبار صحت ماده و صورت در تولید فکر و نظر

۵۷۶	.....	وجوب حصول علم از نظر صحیح
۵۷۷	.....	عدم نیاز به معلم در نظر
۵۷۸	.....	وجوب ترتیب مقدمات در نظر
۵۷۹	.....	اشتراط عدم علم به مطلوب در حصول نظر
۵۷۹	.....	بیان وجوب عقلی نظر
۵۸۶	.....	شناخت دلیل و اماره
۵۸۶	.....	مقدمات دلیل گاه عقلی است و گاه عقلی و سمعی
۵۸۷	.....	افاده یقین در دلیل از ادله لفظیه
۵۸۸	.....	وجوب تأویل دلیل نقلی در تعارض با دلیل عقلی
۵۸۹	.....	اقسام دلیل، قیاس، استقراء و تمثیل
۵۹۰	.....	شناخت قیاس اقترانی و استثنایی
۵۹۰	.....	اقسام قیاس اقترانی و استثنایی
۵۹۱	.....	تحقیق شارحان در مقام
۵۹۱	.....	اقسام قیاس اقترانی به حسب صورت
۵۹۴	.....	اقسام قیاس اقترانی به حسب ماده
۵۹۴	.....	اقسام قیاس استثنایی
۵۹۶	.....	افاده ظنّ از استقراء و تمثیل
۵۹۶	.....	بیان قاعده «هر عاقلی مجرد است»
۵۹۹	.....	بیان قاعده «هر مجرد عاقل است»
۶۰۳	.....	مسأله ثالث و عشرون: در احکام قدرت است
۶۰۳	.....	تفارق قدرت با طبیعت و مزاج
۶۰۵	.....	قدرت مصحح فعل است
۶۰۶	.....	تعلق قدرت به وجود و عدم
۶۰۷	.....	ادله تقدم قدرت بر فعل
۶۰۹	.....	عدم تعلق یک مقدور به دو قادر
۶۰۹	.....	عدم جواز تعلق دو قدرت به یک مقدور
۶۱۱	.....	تقابل عدم و ملکه قدرت با عجز

- تغایر قدرت با خلق و فعل ..... ۶۱۲
- مسألة رابع و عشرون : در آلم و لذت است ..... ۶۱۳
- لذت خروج از حالت طبیعی نیست ..... ۶۱۴
- تحقق الم به تفرق اتصال و سوء مزاج ..... ۶۱۵
- تقسیم لذت و الم به حسی و عقلی ..... ۶۱۶
- مسألة خامسه و عشرون : در اراده و کراهت است ..... ۶۱۷
- اراده و کراهت از اقسام علم به معنی اعمند ..... ۶۱۷
- اعتبار اراده و کراهت در یک عمل با دو سویه متقابل ..... ۶۱۸
- تغایر اعتبار اراده و کراهت به حسب فاعل با اراده و بی اراده ..... ۶۱۹
- اختلاف اراده و کراهت با شهوت و نفرت در تعلق و عدم تعلق به خودشان ..... ۶۱۹
- افتقار کیفیات نفسانیه به حیات با اعتدال مزاج ..... ۶۲۱
- وجوب اعتبار بینه در حیات ..... ۶۲۱
- احتیاج حیات به روح بخاری ..... ۶۲۲
- تقابل عدم و ملکه حیات با موت ..... ۶۲۲
- مسألة سادسه و عشرون : در باقی کیفیات نفسانیه است ..... ۶۲۳
- صحت و مرض از کیفیات نفسانیه ..... ۶۲۳
- فرح و غم از کیفیات نفسانیه ..... ۶۲۴
- غضب، حزن، هم، خجالت و حقد از کیفیات نفسانیه است ..... ۶۲۵
- مسألة سابعه و عشرون : در کیفیات مختصه به کمیات است ..... ۶۲۶
- در اقسام مختص به کم متصل و منفصل ..... ۶۲۶
- شناخت خط مستقیم و چگونگی تحقق آن ..... ۶۲۶
- عدم تضاد خط مستقیم و مستدیر ..... ۶۳۰
- شناخت شکل و تعریف آن ..... ۶۳۱
- مقوله مضاف ..... ۶۳۲
- مسألة اولی : در اقسام مضاف است ..... ۶۳۲
- مضاف حقیقی و مضاف مشهوری ..... ۶۳۲

۶۳۳	.....	مسألة ثانیه : در خواص اضافه است
۶۳۳	.....	اول: وجوب انعکاس
۶۳۴	.....	دوم: تکافؤ در وجود
۶۳۴	.....	عروض مضاف حقیقی بر تمام موجود
۶۳۵	.....	مسألة ثالثه : در این است که اضافه نیست ثابت در اعیان
۶۳۵	.....	دلیل اول
۶۳۸	.....	دلیل دوم
۶۴۰	.....	دلیل سوم
۶۴۱	.....	دلیل چهارم
۶۴۱	.....	مسألة رابعه : در باقی مباحث اضافه است
۶۴۲	.....	عروض مضاف حقیقی بر مشهوری
۶۴۳	.....	□ مقوله این
۶۴۳	.....	مسألة خامسه : در مقوله این است
۶۴۵	.....	اقسام این
۶۴۶	.....	تعریف حرکت
۶۴۶	.....	تعریف ارسطو
۶۴۷	.....	تعریف متکلمین
۶۴۹	.....	بدهت وجود حرکت
۶۵۰	.....	ادله عدم وجود حرکت
۶۵۰	.....	اول
۶۵۰	.....	دوم
۶۵۰	.....	سوم
۶۵۱	.....	ارکان حرکت
۶۵۳	.....	اتحاد و تضاد ما منه و ما الیه الحركة
۶۴۵	.....	اعتبارهای متقابل در مامنه و ما الیه الحركة
۶۵۶	.....	لزوم تغایر علت فاعلی و قابلی در حرکت

۶۵۶	..... دليل اول
۶۵۷	..... دليل دوم
۶۵۸	..... جواب از اشكال وارد در مقام
۶۵۹	..... تحقق حرکت در مقوله‌های چهارگانه و عدم وقوع حرکت در جوهر
۶۶۰	..... عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه
۶۶۱	..... عدم وقوع حرکت در مقوله متی
۶۶۲	..... عدم وقوع حرکت در مقوله جده
۶۶۲	..... عدم وقوع حرکت در مقوله‌های فعل وانفعال
۶۶۳	..... چگونگی وقوع حرکت در مقوله کم
۶۶۳	..... وجه اول: تخلخل و تکاثف
۶۶۵	..... وجه دوم: نمو
۶۶۶	..... چگونگی وقوع حرکت در مقوله کیف
۶۶۷	..... چگونگی وقوع حرکت در دو مقوله این و وضع
۶۶۸	..... عروض وحدت و کثرت بر حرکت
۶۶۸	..... عوامل مقتضی وحدت در حرکت
۶۶۹	..... عدم اعتبار وحدت محرک در حرکت
۶۷۰	..... عوامل عروض کثرت بر حرکت
۶۷۱	..... وقوع تضاد در حرکت به سبب ما منه و ما الیه الحركة
۶۷۲	..... انقسام حرکت به واسطه متحرک و مسافت
۶۷۳	..... عدم اختلاف حقیقت حرکت به واسطه سرعت و بطؤ
۶۷۴	..... علت بطؤ و آهستگی در حرکت
۶۷۶	..... وجود سکون در حرکت ذوات الزوايا
۶۷۶	..... ماهیت سکون
۶۷۹	..... تقابل سکون با حرکت مستقیم و مستدیر
۶۸۰	..... چگونگی سکون در غیر مقوله این
۶۸۲	..... اعتبار تضاد در سکون به حسب ما فيه الحركة
۶۸۲	..... تقسیم حرکت و سکون به طبیعی، قسری و ارادی

- ۶۸۳ ..... چگونگی حصول حرکت طبیعی
- ۶۸۵ ..... نهایت حرکت طبیعی
- ۶۸۷ ..... حرکت طبیعی دوری نیست
- ۶۸۸ ..... چگونگی حرکت قسری و استناد آن به مبدأ خارجی
- ۶۹۰ ..... استناد سکون طبیعی به طبیعت شیء
- ۶۹۱ ..... تقسیم حرکت به بسیط و مرکب
- ۶۹۲ ..... حصول جسم در اکوان چهارگانه به میل است
- ۶۹۴ ..... □ مقوله متی
- ۶۹۴ ..... مسأله سادسه : در متی است که نسبت به زمان باشد
- ۶۹۴ ..... عروض تقدّم و تأخّر بر زمان به واسطه حرکت
- ۶۹۸ ..... عروض بالذات زمان بر متغیرات، و بالعرض بر غیر متغیرات
- ۷۰۰ ..... عدم احتیاج معروض زمان به زمان
- ۷۰۱ ..... عدم جزئیت آن در زمان
- ۷۰۳ ..... زمان حادث است به واسطه حدوث عالم
- ..... □ مقوله وضع
- ۷۰۵ ..... مسأله سابعه : در وضع است
- ۷۰۶ ..... وقوع تضادّ، شدّت و ضعف در وضع
- ۷۰۷ ..... □ مقوله ملک
- ۷۰۷ ..... مسأله ثامنه : در ملک است
- ۷۰۸ ..... □ مقوله فعل و انفعال
- ۷۰۸ ..... مسأله تاسعه : در مقولتین فعل و انفعال است
- ۷۰۹ ..... اعتباری بودن مقوله فعل و انفعال

۷۱۱	■ مقصد سوّم : در الهیات اخصّ .....
۷۱۳	● الفصل الاول فى وجوده .....
۷۱۳	اثبات وجود واجب الوجود .....
۷۱۴	گفتاری در برهان لمّی در اثبات واجب .....
۷۱۶	وجه استحکام برهان لمّ .....
۷۱۸	● الفصل الثانی: در صفات خدای تعالی است .....
۷۱۸	مسأله اولی : در این است که خدای تعالی قادر است .....
۷۱۹	نفی موجبیت واجب الوجود .....
۷۲۰	پاسخ از اشکال وارد در نقض تعریف قدرت .....
۷۲۱	قدرت بر وجود شیء در آینده با عدم فعلی آن سازگار است .....
۷۲۲	عدم صدور فعل از واجب به منزله فعل ضدّی نیست .....
۷۲۴	عمومیت قدرت واجب الوجود بر تمام مقدرات .....
۷۲۵	چگونگی استناد شر به قدرت واجب الوجود .....
۷۲۷	پاسخ از شبهه نظام .....
۷۲۷	پاسخ از شبهه بلخی .....
۷۲۷	پاسخ از شبهه جبائیان .....
۷۲۹	مسأله ثانیه : در این است که خدای تعالی عالم است .....
۷۲۹	دلیل اول: صدور احکام متقنه از وی .....
۷۳۰	دلیل دوم: اقتضای تجرّد خداوند است .....
۷۳۲	دلیل سوم: ثبوت علم خداوند به ذات خود .....
۷۳۲	عمومیت علم خداوند بر تمام معلومات .....
۷۳۴	بیان اشکالات وارد در علم خداوند .....
۷۳۴	پاسخ از نفی علم خداوند به خویش .....
۷۳۵	پاسخ از نفی علم خداوند به ماهیات مغایر با او .....
۷۳۷	پاسخ از نفی علم خداوند به جزئیات زمانی .....
۷۳۹	پاسخ از نفی علم خداوند به متجدّدات .....

- مسألة ثالثه : در این است که خدای تعالی حی است ..... ۷۴۰
- تلازم قدرت و علم با صفت حی ..... ۷۴۰
- مسألة رابعه : در این است که خدای تعالی مرید است ..... ۷۴۱
- بیان اقوال گوناگون در اراده خداوند ..... ۷۴۲
- دلیل ثبوت اراده در خداوند ..... ۷۴۲
- عدم زیادت اراده بر داعی ..... ۷۴۳
- مسألة خامسه : در این است که خدای تعالی سمیع و بصیر است ..... ۷۴۴
- دلیل ثبوت سمع و بصر بر خداوند ..... ۷۴۴
- مسألة سادسه : در این است که خدای تعالی متکلم است ..... ۷۴۵
- اقول گوناگون در معنی تکلم ..... ۷۴۵
- دلیل ثبوت کلام بر خداوند ..... ۷۴۵
- اثبات صادق بودن خداوند ..... ۷۴۶
- مسألة سابعه : در این است که خدای تعالی باقی است ..... ۷۴۷
- اثبات صفت باقی در خداوند ..... ۷۴۷
- مسألة ثامنه : در این است که خدای تعالی واحد است ..... ۷۴۸
- دلیل عقلی توحید ..... ۷۴۸
- نفی شبهه ابن کمونه ..... ۷۴۹
- پاسخ میرداماد به ابن کمونه ..... ۷۴۹
- پاسخ به ابن کمونه به روایت لاهیجی ..... ۷۵۲
- پاسخ ابن کمونه به روایت خفری ..... ۷۵۶
- مسألة تاسعه : در این است که خدای تعالی مخالف غیرش است از ماهیات ..... ۷۵۸
- مسألة عاشره : در این است که خدای تعالی غیر مرکب است ..... ۷۵۹
- مسألة حادی عشر : در این است که ضدّ جهت خدای تعالی نیست ..... ۷۶۰
- مسألة ثانی عشر : در این است که خدای تعالی صاحب حیّز نیست ..... ۷۶۱
- مسألة ثالث عشر : در این است که خدای تعالی حال در غیرش نیست ..... ۷۶۱
- نفی مذهب نصارا و برخی از متصوفه ..... ۷۶۲
- مسألة رابع عشر : در نفی اتحاد واجب الوجود با غیر است ..... ۷۶۳

- مسألة خامس عشر : در نفی جهت است از خدای تعالی ..... ۷۶۴
- مسألة سادس عشر : در این است که خدای تعالی محلّ حوادث نیست ..... ۷۶۵
- مسألة سابع عشر : در این است که خدای تعالی غنی است ..... ۷۶۵
- مسألة ثامن عشر : در استحاله الم و لذت است بر خدای تعالی ..... ۷۶۷
- مسألة تاسع عشر : در نفی معانی و احوال و صفات زایده در اعیان است ..... ۷۶۸
- مسألة بیستم : در این است که خدای تعالی غیر مرئی و بدیده ادراک نمی شود .. ۷۷۰
- دلیل امتناع رؤیت خداوند ..... ۷۷۰
- نفی ادله اشاعره در اثبات رؤیت ..... ۷۷۰
- نفی دلیل اول در حکایت درخواست رؤیت حضرت موسی (ع) ..... ۷۷۰
- نفی دلیل دوم در حکایت رؤیت اهل بهشت ..... ۷۷۱
- نفی دلیل سوم در استقرار حضرت حق در جبل ..... ۷۷۳
- نفی دلیل عقلی اشاعره به نه وجه ..... ۷۷۴
- مسألة حادی و عشرون : در باقی صفات واجب است ..... ۷۷۷
- صفت جود خداوند ..... ۷۷۷
- صفت ملک در خداوند ..... ۷۷۸
- صفت تمام و فوق تمام در خداوند ..... ۷۷۹
- صفت حق بودن در خداوند ..... ۷۷۹
- صفت خیر بودن در خداوند ..... ۷۸۰
- صفت حکمت در خداوند ..... ۷۸۱
- صفت جبار در خداوند ..... ۷۸۱
- صفت قهار در خداوند ..... ۷۸۲
- صفت قیومت در خداوند ..... ۷۸۲
- چگونگی انتساب وجه، دست، پا، رحمت، کرم، رضا و تکوین به خداوند ..... ۷۸۲

- الفصل الثالث: در افعال خدای تعالی است ..... ۷۸۴
- مسألة اول : در اثبات حسن است و قبح که هر دو عقلی اند ..... ۷۸۴
- در تقسیم افعال حسن و قبح ..... ۷۸۴

- ۷۸۶ ..... ادله اثبات عقلی بودن حُسن و قبح
- ۷۸۷ ..... دلیل اول: دریافت عقلی حُسن و قبح برخی امور بدون استفاده از شرع
- ۷۸۷ ..... دلیل دوم: وجوب عدم ادراک حُسن و قبح در شرعی بودن صرف
- ۷۸۸ ..... دلیل سوم: جواز قلب حُسن و قبح به یکدیگر در شرعی بودن آنها
- ۷۸۸ ..... پاسخ به شبهات اشاعره در شرعی بودن حُسن و قبح
- ۷۸۸ ..... پاسخ شبهه اول
- ۷۸۹ ..... پاسخ شبهه دوم و سوم
- ۷۹۰ ..... پاسخ شبهه چهارم
- مسأله ثانیه : در این است که خدای تعالی نمی‌کند قبیح را و اخلال در امور واجبه از او متحقق نمی‌شود ..... ۷۹۱
- مسأله ثالثه : در این است که خدای تعالی قادر است بر قبیح ..... ۷۹۲
- مسأله رابعه : در این است که خدای تعالی می‌کند امور را از جهت غرضی ..... ۷۹۳
- نفی عبث از فعل خداوند ..... ۷۹۳
- مسأله خامسه : در این است که خدای تعالی اراده طاعت عباد دارد و کراهت دارد معاصی را. .... ۷۹۴
- نفی شبهات سه گانه در انتساب قبح به خداوند ..... ۷۹۵
- مسأله ششم : در این است که ما فاعل فعلیم ..... ۷۹۷
- نفی جبر مطلق ..... ۷۹۷
- گذری بر نظریه کسب ..... ۷۹۸
- رد شبهات اثبات جبر ..... ۷۹۹
- پاسخ شبهه اول در کیفیت وجوب فعل ..... ۷۹۹
- پاسخ شبهه دوم در عدم علم شخص به فعل خود ..... ۸۰۰
- پاسخ شبهه سوم در اجتماع دو قادر به یک فعل ..... ۸۰۱
- پاسخ شبهه چهارم در وحدت اعتبار حدوث در فعل و فاعل ..... ۸۰۲
- پاسخ شبهه پنجم در عدم احداث جسم در فاعل ..... ۸۰۴
- پاسخ شبهه ششم در عدم توانایی فاعل بر اعاده فعل مماثل ..... ۸۰۴
- پاسخ شبهه هفتم در لزوم بهتر بودن فعل خود از خداوند ..... ۸۰۵
- پاسخ شبهه هشتم در عدم لزوم شکر عبد در ایمان خود ..... ۸۰۶

- ۸۰۷ ..... پاسخ به شبهه نقلی اشاعره
- ۸۰۷ ..... آیات وارد در اثبات جبر
- ۸۰۸ ..... پاسخ های ده گانه به شبهه نقلی اشاعره
- ۸۰۸ ..... پاسخ اول: آیات دال بر انتساب افعال به عباد
- ۸۰۸ ..... پاسخ دوم: آیات دال بر مدح مؤمنان در ایمان و...
- ۸۰۹ ..... پاسخ سوم: آیات دال بر تنزیه افعال خداوند
- ۸۰۹ ..... پاسخ چهارم: آیات دال بر ذم عباد در معاصی و....
- ۸۱۰ ..... پاسخ پنجم: آیات دال بر تهذیب و اختیار
- ۸۱۰ ..... پاسخ ششم: آیات دال بر مسارعت در خیر
- ۸۱۰ ..... پاسخ هفتم: آیات دال بر استعانت از خدا و لطف او
- ۸۱۱ ..... پاسخ هشتم: آیات دال بر استغفار انبیا
- ۸۱۱ ..... پاسخ نهم: آیات دال بر حسرت و ندامت کفار و عاصیان
- ۸۱۱ ..... پاسخ دهم: آیات دال بر حسرت و ندامت کافران و درخواست رجعت آنها
- ۸۱۲ ..... مسأله سابعه : در احکام متولده از افعال است
- ۸۱۲ ..... در تقسیم فعل به مباشر، متولد و مخترع و صحت انتساب فعل متولد به عباد
- ۷۱۸ ..... پاسخ به شبهه وارد در عدم انتساب متولدات به قدرت ما
- ۸۱۸ ..... پاسخ به شبهه وارد از اشاعره در نفی فعل متولد از عبد
- ۸۱۹ ..... مسأله ثامنیه : در قضا و قدر است
- ۸۲۱ ..... نفی قول اشاعره
- ۸۲۲ ..... اشاعره به تفسیر حضرت علی (ع) در تفسیر قضاء و قدر
- ۸۲۵ ..... در وجه تسمیه جبریان به مجوسیان در کلام حضرت علی (ع)
- ۸۲۶ ..... اعتراض قوشجی بدین وجوه و پاسخ به آن
- ۸۲۷ ..... مسأله تاسعه : در معنی هدایت و ضلالت است
- ۸۲۹ ..... مسأله عاشره : در این است که خدای تعالی عذاب نمی کند اطفال را
- ۸۳۰ ..... شبهات وارد در تعذیب اطفال و پاسخ به آنها
- ..... مسأله حادیه عشر : در حسن تکلیف است و بیان ماهیت آن، و وجه حسن تکلیف و
- ۸۳۱ ..... جمله احکام آن

۸۳۱	.....	معنی تکلیف
۸۳۲	.....	حسن تکلیف
۸۳۴	.....	الحاق اطاعت والد به طاعت‌های واجب
۸۳۴	.....	بیان ابوت حضرت علی (ع) بر امت
۸۳۵	.....	اشکال‌های سه‌گانه بر مختار مؤلف و پاسخ بدان
۸۳۸	.....	لزوم تکلیف و فوائد آن در دنیا و آخرت
۸۳۸	.....	وجوب بعث انبیا در تنصیص بر تکلیف
۸۳۹	.....	منافع سه‌گانه اوامر و نواهی
۸۴۰	.....	وجوب تکلیف جهت دوری مردم از قبایح
۸۴۱	.....	شرایط حسن تکلیف
۸۴۱	.....	شرایط تکلیف
۸۴۲	.....	شرایط تکلیف شونده
۸۴۲	.....	شرایط تکلیف کننده
۸۴۳	.....	متعلق تکلیف
۸۴۴	.....	انقطاع تکلیف
۸۴۴	.....	حسن تکلیف در حق کفار
۸۴۵	.....	پاسخ به شبهه‌ای در عدم منفعت تکلیف بر کفار
۸۴۵	.....	ضرر داشتن اختیار کفر به خودی خود نه به حسب تکلیف
۸۴۷	.....	پاسخ به شبهه وارد در عدم فائده تکلیف بر کافر
۸۴۷	.....	مسأله ثانی عشر: در لطف است و ماهیت و احکام آن
۸۴۸	.....	وجوب عدم وصول لطف به الجاء
۸۴۸	.....	تحصل فعل به واسطه لطف
۸۴۹	.....	وجوب لطف
۸۵۰	.....	اقسام لطف
۸۵۱	.....	پاسخ به شبهه‌های سه‌گانه اشاعره در عدم وجوب لطف
۸۵۱	.....	شبهه اول: در لزوم اعتبار قبح در لطف
۸۵۲	.....	شبهه دوم: در لزوم عجز خداوند و یا اخلال به واجب

- ۸۵۳ ..... شبهة سوم: در اعتبار تحريص بر معاصی در لطف
- ۸۵۴ ..... لزوم قبح عقاب الهی با عدم لطف
- ۸۵۶ ..... احکام پنج گانه لطف
- ۸۵۶ ..... اول: لزوم مناسبت بين لطف و ملطوف فيه
- ۸۵۶ ..... دوم: عدم وصول لطف به حدّ الجاء
- ۸۵۷ ..... سوم: علم اجمالی یا تفصیلی مکلف به لطف
- ۸۵۷ ..... چهارم: اعتبار زیادت حُسن در آن علاوه بر وجوبش
- ۸۵۸ ..... پنجم: اعتبار تخییر در آن
- ۸۵۸ ..... لزوم حُسن تکلیف در شقوق تخییر آن
- ۸۵۹ ..... مسألة ثالث عشر: در الم است و وجه حُسن آن
- ۸۵۹ ..... مبحث اول: در مناسبت گفتار از این بحث در مقام
- ۸۶۰ ..... مبحث دوم: در حُسن و قبح آلام
- ۸۶۰ ..... مبحث سوم: علت حُسن الم
- ۸۶۰ ..... شرایط حُسن صدور الم از خداوند از دیگاه معتزله
- ۸۶۱ ..... لزوم لطف در الم علاوه بر اعتبار نفع در آن
- ۸۶۳ ..... جواز اعتبار الم به جای عقاب در صاحب آن
- ۸۶۴ ..... در مقابل الم مکلف پاداش نیز هست
- ۸۶۹ ..... الم با آن که لذت در پی دارد خوب نیست
- ۸۷۱ ..... مسألة رابع عشر: در اعواض است
- ۸۷۲ ..... تعریف عوض
- ۸۷۳ ..... وجوه استحقاق عوض برای عبد
- ۸۷۳ ..... اول: در انزال آلام
- ۸۷۳ ..... دوم: در تقویت منافع
- ۸۷۴ ..... سوم: در انزال غموم
- ۸۷۵ ..... چهارم: در موارد امر به الم رسانیدن
- ۸۷۵ ..... پنجم: در تمکین و تسلط غیر عاقل
- ۸۷۵ ..... بیان اختلاف گروه‌های چهارگانه کلامی در مقام

۸۷۶	.....	استدلال گروه اول
۸۷۶	.....	استدلال گروه دیگر
۸۷۷	.....	استدلال قاضی
۸۷۸	.....	جواب از مذهب اول
۸۷۸	.....	جواب از مذهب دوم
۸۷۹	.....	جواب از مذهب سوم
۸۷۹	.....	جواب از مذهب چهارم
۸۸۰	.....	وجوب عوض بر غیر خداوند در برخی موارد
۸۸۱	.....	وجوب دادرسی بر حقّ از مظلومان
۸۸۲	.....	تمکین ظالم بدون عوض بر حقّ محال است
۸۸۳	.....	در کیفیت ایصال عوض به مستحقّ
۸۸۵	.....	احکام عوض
۸۸۵	.....	اول: عدم دوام عوض
۸۸۷	.....	دوم: تفاوت عوض با ثواب
۸۸۸	.....	سوم: عدم معین بودن منافع عوض در امر خاصّ
۸۸۹	.....	چهارم: عدم جواز اسقاط حقّ عوض و هبه آن
۸۸۹	.....	تعریض و نقد علامه بر خواجه در مقام
		پنجم: لزوم تزاید عوض برخداوند تا حدّ رضایت، و لزوم برابری آن
۸۹۰	.....	در عوض انسانها
۸۹۱	.....	مسألهٔ خامس عشر: در آجال است
۸۹۲	.....	لطف بودن مرگ در وقت خاص
۸۹۲	.....	تعریف اجل
۸۹۲	.....	در بیان حکم مقتول
۸۹۴	.....	لطف بودن اجل برای غیرمکلف
۸۹۵	.....	مسألهٔ سادس عشر: در ارزاق است
۸۹۵	.....	معنی رزق
۸۹۷	.....	جواز سعی در تحصیل رزق

۸۹۷	نفی قول متصوفه در مقام
۸۹۸	مسألة سابع عشر : در اسعار است
۸۹۸	در معنی سعر
۸۹۹	در معنی ارزانی
۹۰۰	مسألة ثامنہ عشر : در اصلح است
۹۰۰	وجوب فعل اصلح با وجود داعی و انتفاء صارف بر خداوند
۹۰۲	عدم لزوم فعل اصلح بر خداوند از نظر قوشجی
۹۰۳	پاسخ نیریزی به قوشجی
۹۰۸	تحلیل میرسید احمد علوی در ذیل عبارت تجريد
۹۱۳	■ مقصد چهارم : در نبوت
۹۱۵	مسألة اول : در حسن بعثت است
۹۱۵	در بیان معنی لغوی نبوت
۹۱۶	در معنی نبی
۹۱۷	خصائص نبی
۹۱۸	حسن بعثت انبیا
۹۱۸	اعتبار فوائد و مصالح در وجود نبی
۹۱۹	استفاده از نبی در امور دور از عقل
۹۱۹	نبی مقرر احکام تنظیم جامعه است
۹۱۹	تعلیم صنایع از ناحیه نبی
۹۲۰	تکمیل اخلاق توسط نبی
۹۲۰	دفع شبهه براهمه در نفی بعثت انبیاء
۹۲۱	مسألة ثانیہ : در وجوب بعثت است
۹۲۱	مسألة ثالثہ : در وجوب عصمت است
۹۲۲	اختلاف اقوال متکلمان در این مسأله
۹۲۲	ادله امامیه بر وجوب عصمت
۹۲۳	صفات معتبر در نبی

۹۲۴	.....	مسأله رابعه : در طریق معرفت صدق نبی است (ص)
۹۲۴	.....	تعریف معجزه
۹۲۵	.....	شروط معجزه
۹۲۶	.....	مسأله خامسه : در ذکر کرامات است
۹۲۶	.....	در بیان ارهاص
۹۲۷	.....	پاسخ به ادله نفی کرامات
۹۲۹	.....	ارهاص یا معجزات قبل از بعثت
۹۳۰	.....	اعجاز عکس در کاذبین
۹۳۲	.....	مسأله سادسه : در وجوب بعثت است در کلّ وقت
۹۳۳	.....	داشتن شریعت در نبوت واجب نیست
۹۳۳	.....	مسأله هفتم : در نبوت نبی ما حضرت محمد (ص) است
۹۳۴	.....	اقسام معجزه پیامبر
۹۳۴	.....	اول: معجزه قرآن
۹۳۵	.....	دوم: معجزات غیر قرآن
۹۳۵	.....	ظهور آب از بین انگشتان حضرت
۹۳۵	.....	ظهور آب چاه حدیبیه
۹۳۵	.....	ظهور آب در چاه خشک
۹۳۶	.....	عدم کاهش غذا در ضیافت حضرت
۹۳۶	.....	ضیافت حضرت در روز خندق
۹۳۷	.....	تسبیح ریگ در دست حضرت
۹۳۸	.....	شهادت گرگ
۹۳۸	.....	شکوه ناقه
۹۳۸	.....	درمان رمّد حضرت علی (ع)
۹۳۸	.....	استجاب دعاى حضرت در حق حضرت امیر (ع)
۹۳۸	.....	شق القمر
۹۳۸	.....	حرکت درخت
۹۳۹	.....	ستون حنّانه

۹۳۹	..... اخبار مغیبات
۹۳۹	..... اخبار از قتل امام حسین(ع)
۹۳۹	..... اخبار از قتل ثابت بن قیس
۹۳۹	..... اخبار از فتح مصر
۹۳۹	..... اخبار از ادعای کاذب نبوت مسیلمه و عیسی
۹۳۹	..... اخبار از قتل ذوالثدیه
۹۴۰	..... نفرین در حق عتبه
۹۴۰	..... اخبار از فوت نجاشی
۹۴۰	..... اخبار از شهادت جعفر و ابن رواقه
۹۴۱	..... اخبار از قتل عمار یاسر
۹۴۱	..... اخبار از قتال با ناکثین، قاسطین و مارقین
۹۴۲	..... اقوال وارد در باره کیفیت اعجاز قرآن
۹۴۲	..... فصاحت و اسلوب
۹۴۲	..... صرفه
۹۴۲	..... دلیل مثبتین
۹۴۳	..... رد نظریه صرفه
۹۴۳	..... وقوع نسخ در شریعت مصطفوی
۹۴۴	..... ابطال نظریه یهود و وقوع نسخ در شریعت موسوی
۹۴۵	..... نفی دلیل تأبید یهود
۹۴۷	..... رد گفتار نصارا بر عدم شمول نبوت مصطفوی
۹۴۸	..... در مکلف بودن یا جوج و مأجوج
۹۴۹	..... افضلیت انبیاء بر ملائکه
۹۵۱	..... ■ مقصد پنجم: در امامت
۹۵۳	..... مسأله اول: آن که نصب امام واجب است بر خدای تعالی
۹۵۴	..... استدلال عقل بر وجوب نصب امام
۹۵۴	..... جواب از شبهه وارد در مقام

۹۵۵	..... پاسخ شبهه شارح قدیم
۹۵۶	..... مسأله ثانیه : در این است که امام واجب است معصوم باشد
۹۵۶	..... دلیل اول
۹۵۷	..... دلیل دوم
۹۵۸	..... دلیل سوم
۹۵۸	..... دلیل چهارم
۹۵۸	..... دلیل پنجم
۹۵۹	..... مسأله ثالثه : در این است که امام واجب است که افضل از غیرش باشد
۹۶۰	..... مسأله چهارم : در وجوب نصّ بر امام است
۹۶۰	..... دلیل اول
۹۶۰	..... دلیل دوم
۹۶۱	..... ردّ اجماع اهل سنت و خلافت ابوبکر
	..... مسأله خامسه : در این است که امام بعد از نبی - صلی الله علیه و آله - بلافصل علی بن ابی طالب است، علیه السّلام
۹۶۳	..... دلیل اول: توافق عصمت و نصّ بر خلافت حضرت علی(ع)
۹۸۵	..... دلیل دوم: وقوع نصّ جلی بر خلافت حضرت علی(ع)
۹۶۵	..... حدیث اول
۹۶۵	..... حدیث دوم
۹۶۷	..... حدیث سوم
۹۶۷	..... حدیث چهارم
۹۶۷	..... حدیث پنجم
۹۶۷	..... حدیث ششم
۹۶۸	..... برخی شبهات اهل سنت
۹۶۹	..... پاسخ اول
۹۶۹	..... پاسخ دوم
۹۷۲	..... شبهه وارد در علت عدم جنگ حضرت علی(ع) با خلفا
۹۷۲	..... پاسخ

- ۹۷۳ ..... دلیل سوم: آیات قرآن دوارد در شأن حضرت علی(ع)
- ۹۷۶ ..... دلیل چهارم: حدیث متواتر غدیر
- ۹۷۷ ..... وجه استدلال روایت مذکور
- ۹۸۰ ..... دلیل پنجم: حدیث متواتر منزلت
- ۹۸۲ ..... وجه استدلال از نظر علامه حلی
- ۹۸۳ ..... دلیل ششم: استخلاف حضرت علی(ع) در مدینه
- ۹۸۴ ..... ردّ شبهه وارد در مقام
- ۹۸۵ ..... دلیل استطرادی شارح در مقام
- ۹۸۶ ..... دلیل هفتم: حدیث وارد در قضای دین حضرت
- ۹۸۷ ..... دلیل هشتم: افضلیت حضرت علی(ع) از غیر
- ۹۸۷ ..... دلیل نهم: معجزات صادر از حضرت علی(ع)
- ۹۸۷ ..... گشودن درب خیبر
- ۹۸۷ ..... گفتگو با مادر
- ۹۸۸ ..... تکان دادن سنگ بسیار بزرگ
- ۹۸۸ ..... جنگ با جنّ
- ۹۸۹ ..... ردّ الشمس
- ۹۸۹ ..... دلیل دهم: از طریق برهان خلف
- ۹۹۰ ..... دلیل یازدهم: معیت با صادقان
- ۹۹۰ ..... دلیل دوازدهم: امر به اتباع اولی الامر
- ۹۹۱ ..... مسأله سادسه : در ادله داله بر عدم امامت غیر حضرت امیر - علیه السلام - است
- ۹۹۱ ..... دلیل عام
- ۹۹۱ ..... سبق کفر مدعیان خلافت بر ایمانشان
- ۹۹۳ ..... ادله نفی خلافت از ابوبکر
- ۹۹۳ ..... دلیل اول: منع ارث از پیامبر
- ۹۹۴ ..... توجیهات وارد در حدیث عدم ارث از انبیا
- ۹۹۷ ..... دلیل دوم: منع از فدک
- ۹۹۷ ..... تأیید دلیل

- حکایت فضال و ابوحنیفه ..... ۱۰۰۰
- دلیل سوم: غضب حضرت زهرا - سلام الله علیها - بر ابوبکر ..... ۱۰۰۲
- عدم ورود کذب در اهل بیت به مفاد آیه تطهیر ..... ۱۰۰۴
- دلیل چهارم: شهادت وی بر علیه خودش ..... ۱۰۰۵
- دلیل پنجم: شهادت وی بر تسلط شیطان بر او ..... ۱۰۰۵
- دلیل ششم: گفتار عمر بر علیه خلافت وی ..... ۱۰۰۶
- دلیل هفتم: شک خود وی در استحقاق بر خلافت ..... ۱۰۰۶
- دلیل هشتم: مخالفت با نبی در شیوه استخلاف و امارت دادن ..... ۱۰۰۷
- دلیل نهم: تخلف از حکم نبی بر التحاق به سپاه اسامه ..... ۱۰۰۸
- دلیل دهم: عدم استحقاق بر تولی امری در زمان رسول خدا ..... ۱۰۱۲
- دلیل یازدهم: عدم علم وی به احکام ..... ۱۰۱۳
- قطع دست چپ دزد ..... ۱۰۱۳
- حکم به احراق سلمی ..... ۱۰۱۳
- عدم علم به کلاله ..... ۱۰۱۴
- عدم علم به ابا ..... ۱۰۱۴
- عدم علم به میراث جدّه ..... ۱۰۱۴
- عدم اجرای حدّ ..... ۱۰۱۴
- دلیل دوازدهم: وصیت بر دفن در خانه پیامبر و احراق بیت فاطمه(ع) ..... ۱۰۱۵
- ادله نفی خلافت از عمر ..... ۱۰۲۰
- اول: عدم علم وی به احکام ..... ۱۰۲۰
- سنگسار زن آبستن و زن دیوانه ..... ۱۰۲۰
- افترای هذیان وی به رسول خدا ..... ۱۰۲۱
- دوم: عدم علم وی به قرآن در مرگ پیامبر ..... ۱۰۲۳
- سوم: افضلیت فقاہت حتی زنان بر وی ..... ۱۰۲۴
- عدم وی به عدم اشکال در سنگینی مهر زنان ..... ۱۰۲۴
- چهارم: تعدی وی در بیت المال ..... ۱۰۲۵
- اعطای سهم بیشتر به زنان پیامبر ..... ۱۰۲۵

۱۰۲۵	.....	عدم اعطای خمس اهل البيت
۱۰۲۶	.....	پنجم: عدم علم وی به احکام شرعی
۱۰۲۶	.....	حکم به احکام متخالف
۱۰۲۶	.....	تفضیل مهاجرین بر انصار
۱۰۲۶	.....	نهی از دو متعه
۱۰۲۷	.....	ششم: حصر خلافت در شش نفر بر خلاف عمل خلیفه قبل
۱۰۲۸	.....	حکایت شورا به روایت علامه حلی
۱۰۲۹	.....	حکایت شورا به روایت مؤلف
۱۰۲۰	.....	حکایت شورا به روایت طبری
۱۰۳۱	.....	حکایت شورا به روایت منهاج الکرامه
۱۰۳۲	.....	هفتم: پاره کردن نامه فاطمه(ع) درباره فدک
۱۰۳۳	.....	ادله نفی خلافت از عثمان
۱۰۳۴	.....	اول: نصب امرای فاسق بر مسلمین
۱۰۳۵	.....	دوم: تعدی در بیت المال و تفضیل بی جای بعضی
۱۰۳۵	.....	سوم: تعیین غرقگاه بر خود
۱۰۳۶	.....	چهارم: ضرب و شتم صحابه
۱۰۳۷	.....	پنجم: اسقاط حدّ از برخی فساق
۱۰۳۷	.....	ششم: طعن صحابه بر عثمان
۱۰۳۸	.....	مسأله هفتم: در این است که علی(ع) افضل از صحابه است
۱۰۳۹	.....	اول: وی از همه بیشتر جهاد نموده و بیشتر صدمه دیده است
۱۰۳۹	.....	منزلت وی در غزوه بدر
۱۰۴۰	.....	منزلت وی در غزوه احد
۱۰۴۱	.....	منزلت وی در غزوه خندق
۱۰۴۱	.....	منزلت وی در غزوه خیبر
۱۰۴۳	.....	منزلت وی در غزوه حنین
۱۰۴۴	.....	دوم: وی اعلم از همه بود
۱۰۴۵	.....	۱- شدت ذکاء

- ۲ - عدم اشتباه وی در احکام و رجوع خلفا به او ..... ۱۰۴۵
- ۳ - قاضی‌ترین فرد است ..... ۱۰۴۷
- ۴ - استناد تمام علما به او ..... ۱۰۴۸
- ۵ - اقرار وی بر اعلیت از غیر ..... ۱۰۴۸
- سوم: دلالت آیه آل عمران ..... ۱۰۴۹
- چهارم: وی سخی‌ترین فرد بود ..... ۱۰۵۰
- پنجم: وی زاهدترین فرد پس از رسول خدا بود ..... ۱۰۵۱
- ششم: وی عابدترین فرد بود ..... ۱۰۵۳
- هفتم: وی حلیم‌ترین فرد بود ..... ۱۰۵۳
- هشتم: وی خلیق‌ترین فرد بود ..... ۱۰۵۵
- نهم: وی اقدم مردم در ایمان بود ..... ۱۰۵۶
- اشکال عامّه در عدم بلوغ حضرت در وقت ایمان آوردن ..... ۱۰۵۷
- پاسخ ..... ۱۰۵۷
- دهم: وی فصیح‌ترین فرد بود ..... ۱۰۵۹
- یازدهم: وی درست رأی‌ترین فرد بود ..... ۱۰۶۰
- دوازدهم: وی حریص‌ترین فرد در اجرای حدود الهی بود ..... ۱۰۶۱
- سیزدهم: وی حافظ‌ترین مردم به کتاب الله بود ..... ۱۰۶۱
- چهاردهم: اخبار وی از مغیبات ..... ۱۰۶۲
- اخبار به قتل ذوالثویه ..... ۱۰۶۲
- عدم عبور اهل نهروان ..... ۱۰۶۳
- اخبار از قتل خود و غیر ..... ۱۰۶۳
- اخبار مردی از حال خالد ..... ۱۰۶۴
- اخبار از قاتل حضرت امام حسین(ع) ..... ۱۰۶۵
- پانزدهم: وی مستجاب الدعوه بود ..... ۱۰۶۵
- دعای وی بر بسرین ارطاة ..... ۱۰۶۶
- دعای وی بر عمران ..... ۱۰۶۶
- دعای وی بر انس بن مالک ..... ۱۰۶۶

- ۱۰۶۶ ..... زید بن ارقم
- ۱۰۶۷ ..... شانزدهم: ظهور معجزات از وی
- ۱۰۶۷ ..... هفدهم: وی نزدیک‌ترین فرد به رسول خدا بود
- ۱۰۶۸ ..... هجدهم: وی برادر رسول خدا بود
- ۱۰۶۸ ..... نوزدهم: وجوب محبت وی بنابر قرآن
- ۱۰۶۹ ..... بیستم: فضیلت حضرت در حضرت بنابر آیه «صالح المؤمنین»
- ۱۰۷۱ ..... بیست و یکم: وی در منزلت مساوی انبیاء بود
- ۱۰۷۲ ..... بیست و دوم: فضیلت حضرت بر غیرش بنابه مفاد حدیث طیر، منزلت و غیره.
- ۱۰۷۲ ..... شبهه اول: در حدیث طیر
- ۱۰۷۲ ..... شبهه دوم: در حدیث طیر
- ۱۰۷۲ ..... پاسخ شبهه اول
- ۱۰۷۴ ..... پاسخ شبهه دوم
- ۱۰۷۴ ..... فضیلت وی بنابر حدیث غدیر خم
- ۱۰۷۵ ..... شبهه در تفسیر مولی خبر غدیر
- ۱۰۷۵ ..... پاسخ
- ۱۰۷۶ ..... فضیلت وی در روایت سید عرب
- ۱۰۷۷ ..... فضیلت وی در حدیث منزلت
- ۱۰۷۷ ..... فضیلت در تزویج با فاطمه(ع)
- ۱۰۷۷ ..... فضیلت وی در حدیث خیر البشر
- ۱۰۷۸ ..... بیست و سوم: علی(ع) هرگز کافر نبود
- ۱۰۷۸ ..... بیست و چهارم: بهره‌مندی بسیاری از مسلمانان از وی
- ۱۰۷۹ ..... بیست و پنجم: وجود کمالات نفسانی، بدنی و خارجی در وی
- ۱۰۷۹ ..... کمالات نفسانی و بدنی
- ۱۰۸۰ ..... کمالات خارجی نسب وی
- ۱۰۸۰ ..... تزویج با فاطمه(ع)
- ۱۰۸۱ ..... کمال فرزندان وی
- ۱۰۸۴ ..... مسأله هشتم: در امامت باقی ائمه است علیهم السلام

اول: نقل متواتر .....	۱۰۸۵
دوم: عصمت در آنها .....	۱۰۸۵
سوم: وجود کمالات نفسانی و بدنی در ایشان .....	۱۰۸۶
مسأله نهم: در ذکر احکام مخالفین .....	۱۰۸۶
مبارزان با علی کافرند و مخالفانش فاسق .....	۱۰۸۷
 <b>■ مقصد ششم: در معاد و وعد وعید است</b>	
تعریف لغوی و اصطلاحی معاد .....	۱۰۹۱
مسأله اول: در امکان خلق عالم دیگر غیر این عالم .....	۱۰۹۱
شبّهات وارد در امتناع خلق عالم دیگر .....	۱۰۹۲
اول: نقض کرویّت زمین .....	۱۰۹۲
پاسخ .....	۱۰۹۲
دوم: وجوب دوام هستی در عالم دیگر .....	۱۰۹۳
پاسخ .....	۱۰۹۳
مسأله ثانیه: در صحّت عدم است از برای عالم .....	۱۰۹۳
امکان وجودی عالم مسوّق معدوم شدن آن است .....	۱۰۹۳
گفتار کرامیه و جاحظ در استی له عدم عالم .....	۱۰۹۴
مسأله ثالثه: در وقوع عدم و کیفیّت آن است .....	۱۰۹۸
دلیل نقلی معاضد معدوم شدن عالم است .....	۱۰۹۸
اشاره به شبهه اعاده معدوم .....	۱۰۹۹
اقوال وارد در فنا .....	۱۱۰۱
ادله امتناع قیام فنا به جواهر .....	۱۱۰۲
لزوم انقلاب حقیقت و تسلسل در قبول فناء قائم به جواهر .....	۱۱۰۳
ابطال قول به بقاء قائم بالذات .....	۱۱۰۶
لزوم دور مصرح و مضمّر در اثبات بقاء قائم بالذات .....	۱۱۰۹
مسأله رابعه: در وجوب معاد جسمانی است .....	۱۱۱۰
ادله وجوب معاد .....	۱۱۱۴

۱۱۱۴	.....	اول: وجوب وفای به وعد و وعید از جانب خداوند
۱۱۱۴	.....	دوم: لزوم پاداش عباد
۱۱۱۵	.....	در شناختن مبعوث در قیامت
۱۱۱۵	.....	وجوب اعاده اجزای اصلیه
۱۱۱۵	.....	نقض گفتار فلاسفه در معاد جسمانی
۱۱۱۷	.....	شبهات وارد در امتناع معاد جسمانی
۱۱۱۷	.....	اول: لزوم خرق افلاک
۱۱۱۷	.....	دوم: عدم کرویت عالم
۱۱۱۷	.....	سوم: دوام احراق با بقا و حیات
۱۱۱۷	.....	چهارم: تولد افراد بدون ابوین
۱۱۱۷	.....	پنجم: تناهی قوای جسمانی
۱۱۱۸	.....	پاسخ
۱۱۱۸	.....	مسأله خامسه : در ثواب و عقاب است
۱۱۱۹	.....	تعریف ثواب
۱۱۱۹	.....	تعریف مدح
۱۱۱۹	.....	تعریف عقاب
۱۱۱۹	.....	تعریف ذم
۱۱۱۹	.....	استحقاق مکلف بر این امور چهارگانه
۱۱۱۹	.....	شرط استحقاق ثواب و مدح
۱۱۲۰	.....	بیان تحلیلی علامه
۱۱۲۱	.....	بیان بهشتی در شرح شرط استحقاق
۱۱۲۲	.....	ادله استحقاق ذم و عقاب در انجام قبیح و اخلال به واجب
۱۱۲۳	.....	شبهه وارد در عدم استحقاق ذم در اخلال به واجب
۱۱۲۳	.....	پاسخ
۱۱۲۴	.....	اعتبار نفع در تکالیف شرعی
۱۱۲۴	.....	نقل کلام بلخی در عدم آن
۱۱۲۴	.....	پاسخ اول به بلخی

۱۱۲۴	..... پاسخ دوم به بلخی
۱۱۲۵	..... اعتبار مشقت در استحقاق ثواب
۱۱۲۵	..... عدم اعتبار رفع ندامت در استحقاق ثواب
۱۱۲۵	..... عدم اعتبار انتفاء نفع عاجل در استحقاق ثواب
۱۱۲۶	..... تحقیق میرداماد در وجه فعل
۱۱۲۸	..... مسأله سادسه : در صفات ثواب و عقاب است
۱۱۲۸	..... اعتبار تعظیم و اهانت در پاداش ثواب و عقاب
۱۱۲۸	..... ادله دوام ثواب و عقاب
۱۱۲۹	..... اول
۱۱۲۹	..... دوم
۱۱۲۹	..... سوم
۱۱۳۰	..... وجوب خلوص ثواب و عقاب از شوائب
۱۱۳۰	..... تحقیق حاج محمود در مقام
۱۱۳۲	..... شبهات وارد در اعتبار غموم در اهل بهشت و سرور در اهل نار
۱۱۳۴	..... اعتبار توقف ثواب بر شرط
۱۱۳۴	..... استحقاق ثواب و عقاب در همان حال انجام عمل
۱۱۳۶	..... ابطال اقوال وارد در مقام
۱۱۳۷	..... مسأله سابعه : در احباط و تکفیر است
۱۱۳۷	..... ابطال قول به احباط
۱۱۳۷	..... خلاصه ادعا در مقام
۱۱۳۷	..... نظریه ابوعلی
۱۱۳۸	..... نظریه ابوهاشم
۱۱۳۹	..... بیان شراح دیگر از مشرب‌های سه‌گانه در مقام
۱۱۴۱	..... ابطال نظریه ابوهاشم در موازنه
۱۱۴۳	..... مسأله ثامنه : در انقطاع عذاب اصحاب کبایر است
۱۱۴۳	..... تعریف گناه صغیره و کبیره
۱۱۴۳	..... ادله انقطاع عقاب اصحاب کبایر

اول	.....	۱۱۴۵
دوم	.....	۱۱۴۵
بيان معتزله در عدم انقطاع عقاب	.....	۱۱۴۵
حكم اطفال و مجانين	.....	۱۱۴۶
مسألة تاسعه : در جواز عفو است	.....	۱۱۴۶
دليل اول	.....	۱۱۴۷
دليل دوم	.....	۱۱۴۷
دليل سوم	.....	۱۱۴۷
دليل نقلی جواز عفو	.....	۱۱۴۷
مسألة عاشره : در شفاعت است	.....	۱۱۴۹
معنی شفاعت	.....	۱۱۴۹
ابطال نظريه زيادت در شفاعت	.....	۱۱۵۰
پاسخ استدلال‌های چهارگانه نظريه زيادت منافع در شفاعت	.....	۱۱۵۱
ثبوت شفاعت در معنی اسقاط مضرت	.....	۱۱۵۱
مسألة يازدهم : در وجوب توبه است	.....	۱۱۵۲
وجوب ندامت تائب در توبه	.....	۱۱۵۳
عدم جواز توبه از برخی افعال گناه خود	.....	۱۱۵۴
جواز توبه از برخی افعال با حسن اعتقاد به برخی ديگر از افعال خود	.....	۱۱۵۶
جواز توبه از برخی افعال با اعتقاد به عظمت قبح آن فعل	.....	۱۱۵۷
خلاصه کلام	.....	۱۱۵۸
مسألة ثانی عشر : در اقسام توبه است	.....	۱۱۵۹
وجوب عذرخواهی از غيبت شده با رسیدن غيبت به او	.....	۱۱۶۱
در عدم اعتبار اجمال و تفصيل توبه	.....	۱۱۶۱
عدم اعتبار تجديد توبه با یادآوری مجدد آن	.....	۱۱۶۲
عدم اعتبار لزوم توبه با حصول علت گناه به تنهایی	.....	۱۱۶۲
عدم سقوط عقاب با توبه	.....	۱۱۶۳
ادله معتزله در وجوب سقوط عقاب	.....	۱۱۶۴

- پاسخ به معتزله ..... ۱۱۶۴
- دلیل مرجئه بر سقوط عقاب تفضلاً ..... ۱۱۶۵
- پاسخ به مرجئه ..... ۱۱۶۵
- مسألهٔ ثالثه عشر: در باقی مباحث متعلق به توبه است ..... ۱۱۶۶
- توبه موجب اسقاط عقاب است نه موجب ثواب ..... ۱۱۶۶
- ادلهٔ سه گانه نظر مختار ..... ۱۱۶۷
- دلیل مخالفین و نقد آن ..... ۱۱۶۷
- مسألهٔ رابع عشر: در عذاب قبر و میزان و صراط است ..... ۱۱۶۸
- استدلال مصنف بر امکان عذاب قبر ..... ۱۱۶۸
- نقل گفتار برخی در عدم عذاب قبر و سؤال آن ..... ۱۱۷۰
- وجوب تصدیق به میزان، صراط و حساب به واسطهٔ ادلهٔ نقلی آن ..... ۱۱۷۸
- چگونگی میزان ..... ۱۱۷۱
- چگونگی صراط ..... ۱۱۷۱
- وجود بالفعل بهشت و دوزخ بنا بر ادلهٔ نقلی ..... ۱۱۷۲
- ادلهٔ قائلین به وجود بالفعل آنها ..... ۱۱۷۲
- دلیل اول نفی وجود بالفعل آنها ..... ۱۱۷۲
- پاسخ ..... ۱۱۷۳
- دلیل دوم نفی وجود بالفعل آنها ..... ۱۱۷۳
- پاسخ ..... ۱۱۷۳
- مسألهٔ خامسه عشر: در ایمان و احکام آن است ..... ۱۱۷۴
- لزوم تصدیق قلبی و لسانی باهم در ایمان ..... ۱۱۷۴
- معنی کفر، فسق و نفاق ..... ۱۱۷۵
- اعتبار ایمان در فاسق ..... ۱۱۷۵
- مسألهٔ سادس عشر: در امر معروف و نهی منکر است ..... ۱۱۷۶
- وجوب امر به معروف و نهی از منکر ..... ۱۱۷۶
- حکم آسیب رسانیدن در حکم فوق ..... ۱۱۷۶
- وجوب سمعی امر به معروف و نهی از منکر نه عقلی آن ..... ۱۱۷۷

- ۱۱۷۸ ..... شرائط امر به معروف و نهی از منکر
- ۱۱۷۸ ..... اول: علم به حکم فعل
- ۱۱۷۹ ..... دوم: اعتبار تأثیر در آن
- ۱۱۷۹ ..... سوم: انتفای مفسده در انجام آن
- ۱۱۷۹ ..... عدم جواز شرعی تجسس در نهی از منکر

## آيات

- ابن امّ انّ القوم استضعفوني و كادوا يقتلونني، ٩٨٢  
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا، ٧٧١  
اجيبوا داعي الله، ٨١٠  
اذا لذهب كل آله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون، ٢٤٥  
اذهبا الى فرعون انه طغى فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى، ١١٤٤  
استجيبوا لله و للرّسول، ٨١٠  
استعينوا بالله، ٨١٠  
اطيعوا الله و اطيعوا الرّسول و اولى الامر منكم، ٩٥٨  
اعدت للكافرين، ١١٧٢  
اعدت للمتّقين، ١١٧٢  
اعملوا ما شئتم، ٨١٠  
اغرقوا فادخلوا ناراً، ١١٦٩  
افان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم، ١٠٢٤  
افمن يهدى الى الحق احقّ ان يتّبع امّن لا يهدى الاّ ان يهدى فما لكم... ٩٦٠  
اكلها دائم، ١١٧٢  
الاّ امراته قدرّناها من الغابرين، ٨٢٠  
الذى احسن كلّ شيء خلقه، ٨٠٩  
الذى خلق الموت و الحياة، ٦٢٢  
الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرّاً و علانية، ١٠٥٠  
الكافرون هم الظّالمون، ٩٦٤  
الله خالق كلّ شيء، ٨٠٧

الم تعلم انّ الله على كلّ شيء قدير، ٧٤٦  
 المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض، ٩٧٥  
 النّار يعرضون عليها غدواً و عشياً و يوم تقوم الساعة ادخلوا.... ١١٧٠  
 الى ربّها ناظرة، ٧٧١  
 اليوم اكملت لكم دينكم، ٩٧٩  
 اليوم تجزون ما كنتم تعملون، ٨٠٨  
 اليوم تجزى كلّ نفس بما كسبت، ٨٠٨  
 انا آتيك به قبل ان يرتدّ اليك طرفك، ٩٢٦  
 انا احللنا لك ازواجك اللّاتى اتيت اجورهنّ، ١٠٠١  
 انّ الذين كفروا بعد ايمانهم، ٨٠٩  
 انّ الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله فى الدّنيا و الاخرة و.... ٩٢٢، ١٠٣٣  
 انّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر، ٨١١  
 انّ الله كان عفواً غفوراً، ١١٤٨  
 انّ الله لا يظلم مثقال ذرّة، ٨٠٩  
 انّ الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء، ١١٤٧  
 ان تصلّ احديهما فتذكّر احديهما الاخرى، ٢٤٨  
 ان جاكم فاسق نبأ فتبيّنوا، ١٠٣٣  
 انّك ميّت و انهم ميّتون، ١٠٢٣، ١٠٢٤  
 انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون، ١٠٠٥  
 انّما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصّلاة و يؤتون الزّكاة و هم  
 راعون، ٩٧٣، ٩٧٦  
 انّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس اهل البيت و يطهّرکم تطهيراً، ٩٦٥، ٩٩٨  
 انه فكر و قدر فقتل كيف قدر ثمّ قتل كيف قدر ثمّ نظر، ٩٤٣  
 ان هي الا فتنتك، ٨٢٩  
 ان يتبعون الا الظنّ، ٨٠٨  
 انّى جاعلك للنّاس اماماً قال و من ذريّتى، ٩٥٥، ٩٦٣

- او تقول حين ترى العذاب لو انّ لى كربة، ۸۱۱  
 اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا، ۸۰۹  
 اولايرون انّهم يفتنون فى كلّ عام مرّة او مرّتين ثمّ لا يتوبون ولا هم يذكرون، ۸۱۰  
 اولم يكف بربّك انه على كلّ شىء شهيد، ۷۱۴، ۷۱۵  
 اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق  
 العليم، ۱۰۹۲  
 افى الله شكّ فاطر السموات والارض، ۲۴۵  
 انفسكم، ۹۸۵  
 انفسنا، ۹۸۵  
 ايجبّ احدكم ان يأكل لحم أخيه ميتاً، ۱۱۶۱  
 بل سوّلت لكم انفسكم، ۸۰۸  
 بل كنتم مجرمين، ۸۱۱  
 تضل بها من تشاء، ۸۲۹  
 حتّى يغيّروا ما بانفسهم، ۸۰۸  
 ذلك تقدير العزيز العليم، ۹۱۱  
 ذلك لهم خزي فى الدنيا، ۱۱۶۸  
 ربّ ارجعون، ۸۱۱  
 ربّ اشرح لى صدرى، ۹۷۶  
 ربّ انّى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لى به علم، ۸۱۱  
 ربّنا اخرجنا منها، ۸۱۱  
 ربّنا ظلمنا انفسنا، ۸۱۱  
 سأل سائل به عذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذى المعارج، ۹۷۸  
 سبحانه انّى كنت من الظالمين، ۸۱۱  
 سنشدّ عضدك باخيك، ۹۷۶  
 سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا، ۸۱۰  
 سيهديهم، ۸۲۸

- عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً، ١١٤٩  
 عندها جنة المأوى، ١١٧٢  
 فاتوا بسورة من مثله، ٩٣٤  
 فاتوا بعشر سور مثله مفتریات، ٩٣٤  
 فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم، ٨١٠  
 فاصلحوا، ١١٧٨  
 فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا، ١١٦٨  
 فان الله هو مولاه و جبريل و صالح المؤمنين، ١٠٦٩  
 فبما رحمة من الله لنت لهم، ٨١١  
 فجزاؤه جهنم خالداً، ١١٤٦  
 فدعا ربه انى مغلوب فانتصر، ٩٧٢  
 فطوّعت له نفسه، ٨٠٨  
 فقضيهن سبع سموات فى يومين، ٨١٩  
 فقل تعالوا ندع ابناؤنا و ابنائكم و نساءنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم، ١٠٤٩  
 فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، ١١٧٤  
 فلن يضلّ اعمالهم، ٨٢٨  
 فما لهم عن التذكرة معرضين، ٨٠٩  
 فمن شاء اتّخذ الى ربه سبيلاً، ٨١٠  
 فمن شاء اتّخذ الى ربه مآباً، ٨١٠  
 فمن شاء ذكره، ٨١٠  
 فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر، ٨١٠  
 فمن يعمل، ١١٤١  
 فمن يعمل مثقال ذره خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره، ١١٣٧، ١١٤٠، ١١٤٥  
 فويل للذين يكتبون الكتاب بايدهم، ٨٠٨  
 قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا، ١١٧٥  
 قالوا ربنا امّتنا اثنتين و احييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا، ١١٦٩

- قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه، ۸۲۷
- قل انما انا بشر مثلکم یوحى الیّ، ۹۵۹
- قل لئن اجتمعت الانس و الجنّ علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهیراً، ۹۳۴
- قل لا اسئلكم علیه اجرا الا المودة فی القربی، ۱۰۶۸
- قل لم تؤمنوا لکن قولوا اسلمنا، ۱۱۷۴
- قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله انّ الله یغفر الذنوب جمیعاً، ۱۱۴۴، ۱۱۴۸
- کتب علی نفسه الرّحمة، ۸۸۲
- کلّ امرئ بما کسب رهین، ۸۰۸
- کلّ شیء هالک الا وجهه، ۷۸۳، ۱۰۹۹، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳
- کلّما القی فیها فوج، ۸۱۱
- کلّما دخل علیها زکریّا المحراب و وجد عندها رزقاً، ۹۲۶
- کلّ من علیها فان، ۱۰۹۹
- کلّ نفس بما کسبت رهینة، ۸۰۸
- کن فیکون، ۷۸۳، ۹۶۵
- کیف تکفرون بالله و کنتم أمواتاً فأحیاکم ثمّ یمیتکم ثمّ الیه ترجعون، ۸۰۹، ۱۱۶۹
- لئلاّ یکون للناس علی الله حجة بعد الرّسل، ۹۱۹
- لئن اشرکت لیحبطنّ عملک، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵
- لا اقسم، ۷۷۱
- لا ظلم الیوم، ۸۰۹
- لأنذرکم به و من بلغ، ۹۴۷
- لا ینال عهدی الظّالمین، ۹۶۳، ۹۸۹، ۹۹۱، ۹۹۶
- لا ینطق عن الهوى، ۱۰۲۷
- لتجزی کلّ نفس بما تسعى، ۸۰۸
- لم تصدّون عن سبیل الله، ۸۱۰

لم تلبسون الحقّ بالباطل، ٨٠٩  
 لمن شاء منكم أن يتقدّم أو يتأخّر، ٨١٠  
 لمن يشاء، ١١٤٨  
 لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصّاعقة، ٧٧١  
 ليس على الذين امنوا و عملوا الصّالحات جناح فيما طعموا، ١٠٤٦  
 ما ترى في خلق الرّحمن من تفاوت، ٢٣٥، ٢٤٥، ٨٠٩  
 ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ان الله سميع بصير، ٢٣٤  
 ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلّين، ٨١١  
 ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى، ٨٠٨  
 ما للظّالمين من حميم ولا شفيع يطاع، ١١٥٠  
 ما منعك الاّ تسجد، ٨٠٩  
 ما ننسخ من آية او ننسها، ٧٤٦  
 من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل، ٧٩٤  
 من جاء بالحسنة فله عشر امثالها، ٨٠٩  
 من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى واضلّ سبيلا، ١١٦٨  
 من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً، ٨٠٧  
 من يعص الله و رسوله فانّ له نار جهنّم خالدين فيها ابداً، ١٠٣٣، ١١٤٥  
 من يعمل سوءاً يجز به، ٨٠٨  
 من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً، ١١٤٦  
 وابتغوا من فضل الله، ٨٩٧  
 و ابراهيم الذى وفى، ٨٠٨  
 و اتّبعوا احسن ما انزل اليكم، ٨١٠  
 و اتيتم احديهنّ قنطار فلا تأخذوا منه، ١٠٢٤  
 واجعل لى وزيراً من اهلى هرون اخى اشدد به ازرى و اشركه فى امرى، ٩٨١  
 و اذ قال ابراهيم أرنى كيف تحيى الموتى قال او لم يؤمن قال بلى .....، ١١٠٠  
 و استيقنتها أنفُسُهُم، ١١٧٤

- وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ، ۱۰۵۹  
 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، ۸۰۷  
 وَالنَّجْم، ۹۴۰  
 وَإِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ، ۱۱۷۹  
 وَانْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ، ۹۳۵، ۹۶۶، ۱۰۵۸  
 وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظَلْمِهِمْ، ۱۱۴۸  
 وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ أَحَدِيهِمَا عَلَى الْآخَرِ  
 فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، ۱۱۷۷  
 وَانْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ، ۸۹۵  
 وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ، ۲۴۹  
 وَانْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ، ۸۱۰  
 وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، ۹۹۰  
 وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، ۸۱۰  
 وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم، ۱۱۷۴  
 وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ، ۱۱۷۳  
 وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ يَظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ، ۷۷۳  
 وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ، ۷۷۱  
 وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، ۱۰۴۷  
 وَخَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ، ۸۰۷  
 وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ، ۸۱۰  
 وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ، ۱۰۴۷  
 وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ، ۸۱۰  
 وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا، ۸۲۰  
 وَقَضَىٰ رَبُّكَ إِنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ۸۲۰، ۸۲۵  
 وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ، ۸۲۰  
 وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ، ۹۹۰

- ولا تجسسوا، ١١٧٩  
 ولا تجعل مع الله الهاً آخر، ٩٥٩  
 ولا تزر وزرة وزر اخرى، ٨٠٨  
 ولا تنفعها شفاعة يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً فما تنفعهم شفاعة.... ١١٥١  
 ولا يشفعون الا لمن ارتضى، ١١٥١  
 ولا يظلمون فتيلاً، ٨٠٩  
 ولا يلدوا الا فاجرا كفّارا، ٨٣٠  
 ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر، ١١٧٨  
 و لسوف يعطيك ربك فترضى، ١١٤٨  
 و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين، ٨٦١  
 و لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً، ٨٥٥  
 و لو بسط الله الرزق لعباده، ٨١١  
 و لو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم، ٨١١  
 و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم، ٨١١  
 و لولا ان يكون الناس امة واحدة، ٨١١  
 و ما ارسلناك الا كافة للناس، ٩٤٧  
 و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه، ٩٤٨  
 و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق، ٨٠٩  
 و ماذا عليهم لو آمنوا، ٨٠٩  
 و ما ربك بظلام للعبيد، ٨٠٩  
 و ما ظلمناهم، ٨٠٩  
 و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً، ٥٨٣، ٩٠٩  
 و ما للظالمين من انصار، ١١٥١  
 و ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى، ٨٠٩  
 و من اعرض عن ذكرى، ٨٠٩  
 و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم، ١١٣٤، ١١٣٦

- و من یعص الله و رسوله و يتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً، ۱۱۴۶  
و نحن نتربّص بكم بكم أن تصيبكم الله بعذاب من عنده، ۱۱۶۸  
و ورث سليمان داود، ۹۹۳  
و هم يصطرخون فيها، ۸۱۱  
و هو الذي يصوّرکم فی الارحام كيف يشاء، ۴۴۶  
و يطعمون الطعام على حبه مسكيناً و يتيماً و اسيراً، ۱۰۵۰  
هل اتى، ۹۷۶  
هل تجزون الا ما كنتم تعملون، ۸۰۸  
هو الاول و الآخر، ۱۰۹۹  
يا آدم اسكن انت و زوجك الجنة، ۱۱۷۲  
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم، ۹۹۰  
يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم، ۱۰۱۵  
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين، ۹۹۰  
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك، ۹۷۸  
يرثني و يرث من آل يعقوب، ۹۹۳  
يعرفونه كما يعرفون ابنائهم و انّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ و هم يعلمون، ۹۷۱

## احاديث

- [الائمة] كلهم من قريش ، ٩٨٦
- احبّ الناس الى رسول الله (ص) من الرجال على و من النساء فاطمة، ١٠٧٧
- ادّخرت شفاعتى لاهل الكباير من امتى، ١١٥٢
- ادر الحق مع علىّ كيف ما دار، ١٠٧٥
- اشهد أنّى سألت فى مسجد رسول الله فلم يعطنى احد شيئاً ، ٩٧٥
- افضل اعمال امتى يوم القيامة، ١٠٤٤
- افضل الاعمال احمرها، ٩٥٠
- اقضاكم على ، ١٠٤٧
- اقيلونى فلست بخيركم و علىّ فيكم ، ١٠٠٥
- الائمة من قريش ، ٩٧١ ، ٩٨٦
- الارض لا تخلو من حجة، ٩٦١
- الحسنات يذهبن السيئات ، ١١٦٧
- الدّرجة السفلى من الجنّة فوق السّماء السّابعة، ١١٧٢ ، ١١٧٤
- الذين آمنوا و علموا الصّالحات لا يستحلّون محرّماً ، ١٠٤٦
- الستّ اولى منكم بانفسكم، ١٠٧٦
- الستّ اولى بكم من انفسكم ، ٩٧٧
- السّلطان ولىّ من لا ولىّ له، ٩٧٣
- العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر ، ١٠٤٥
- اللّهم ادخل الىّ أحبّ اهل الارض اليك ، ١٠٧١
- اللهم قه الحر و البرد، ٩٣٨
- اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه .... ، ٩٧١
- اما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى .... ، ٩٨٤

- اما ترضى يا على أن اكون اخاك، ۹۶۷
- انا الصديق الاكبر، وانا الفاروق الاعظم....، ۱۰۵۶
- انا اول المسلمين، ۱۰۵۸
- انا اول المؤمنين، ۱۰۵۸
- ان اخى و وزيرى و خليفتى فى اهلى و خير من اترك بعدى.....، ۱۰۷۷
- انا سيد ولد آدم و على سيد العرب، ۱۰۷۷
- ان اطفال الكفار كانت فى الجنة خادمين لاهلهم، ۸۳۰
- ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما، ۱۰۶۷
- ان الله - تعالى - اختار اباك فجعله نبياً وبعثه، ۱۰۷۶
- ان الله - عز وجل - يغضب لغضب فاطمة و يرضى لرضاها، ۱۰۰۲
- انا وانت ابوا هذه الامة و لعن الله من عقى اياه، ۸۳۴
- انت الذائد عن حوضى يوم القيامة.....، ۱۰۸۳
- انت منى بمنزلة هارون موسى الا انه لانبى بعدى....، ۹۸۰، ۱۰۷۴
- انتهيت الدعوة الى و الى على لم يسجد احدنا.....، ۹۶۴
- ان لى شيطاناً يعترينى، ۱۰۰۵
- انما الاعمال بالنيات.....، ۱۱۲۶
- انما فاطمة بضعة منى يوذنى، ۹۹۶
- ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقيبائى اسرائيل، ۱۰۸۵
- اول ما خلق الله العقل، ۴۰۱
- اول من يرد على الحوض اهل بيتى، ۱۰۵۶
- ايتونى بكتف و دواة اكتب لكم كتاباً.....، ۱۰۲۲
- تقاتل الناكثين و القاسطين و المارقين، ۱۰۸۶
- جعل الله ما كان من شداك حظاً لسيئتک.....، ۸۷۲
- جهّزوا اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة، ۱۰۱۰
- حق على بن ابى طالب على هذه الامة كحق الوالد على ولده، ۸۳۴
- خير من اخلفه بعدى على بن ابى طالب، ۱۰۷۷

- زوّجتک اقدمهم سلما و اکثرهم علما، ١٠٥٨  
 سافروا تغنّموا، ٨٩٧  
 سلّموا على علىّ بامرة المؤمنين، ٩٦٦  
 سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض، ١٠٤٨  
 سيّدة نساء العالمين في الجنّة أربعة، ١٠٨١  
 ضربة علىّ خير من عبادة الثقلين، ١٠٧٩، ١٠٤١  
 على أقضاكم، ٩٩٥  
 على اقضانا، ٩٩٥  
 علىّ بن ابى طالب اقدم امّتى سلماً، و اكثرهم علماً، .....، ٩٦٨  
 على بن ابى طالب وصيى افضل الاوصياء، ١٠٧٨  
 علىّ خير البشر فمن ابى فقد كفر، ١٠٧٨  
 على مع الحقّ و الحقّ مع على يدور معه حيثما دار .....، ٩٧١  
 فاطمة بضعة منّي فمن آذاها فقد آذاني .....، ١٠٠٢، ١٠١٩  
 فانت اخي و صيى و وارثي و خليفتي من بعدى فاسمعوا له و اطيعوه، ٩٦٦  
 قال اللهم آتيني باحبّ خلقك اليك يأكل معي .....، ١٠٧١  
 كان الله و لم يكن معه شيء، ٤٨٤  
 لا تخلو الارض من قائم لله، ٩٥٦  
 لا تسبّوا عليا فانه ممسوس بذات الله، ١٠٦١  
 لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان، ١٠٥٢  
 لا تنبذوا باسمي فانّما انا نبيّ الله، ٩١٧  
 لا عطين الراية اليوم رجلا يحبّ الله و رسوله .....، ١٠٤٢  
 لا يتم أحد لا حد الاّ للحسن و الحسين و ذريتهما، ٨٣٣  
 لا يعذب بالنّار الاّ ربّ النّار، ١٠١٣  
 لتأمرون بالمعروف و لتنهون عن المنكر .....، ١١٧٨  
 لعن الله المتخلّف عن جيش اسامة، ١٠٠٩  
 لكلّ نبيّ وصيّ و وارث و انّ عليّاً وصيّي و وارثي، ٩٨٦

- ليتنى يوم ظلة بنى ساعدة كنت على يد احد الرجلين ، ۱۰۰۷
- من احبّ ان ينظر الى آدم فى علمه، و الى نوح فى تقواه..... ، ۱۰۷۰
- من احب أن يقرأ القرآن كما انزل .... ، ۱۰۳۶
- من استخفّ طالب علم بلباسه فقد كفر، ۸۳۴
- من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهمّ وال من والاه..... ، ۹۷۷، ۱۰۷۴
- من مات و لا بيعة عليه مات ميتة جاهلية، ۱۰۰۳
- نحن معاشر الانبياء لانورّث، ما تركناه صدقة، ۹۹۳
- والله لو كسرت لى الوسادة لحكمت بين اهل التّوراة بتوراتهم..... ، ۱۰۴۸
- والله ما قلعت باب خبير بقوة جسمانية..... ، ۱۰۴۳
- و تحبّب اليهم العمل للاجل و الاستعداد لما بعد الموت..... ، ۴۱۷
- وليكن همّك فيما بعد الموت ، ۴۱۷
- هنيئاً لك! اصبحت مولا نبى و مولا كلّ مؤمن و مؤمنة، ۱۰۷۶
- يا بن خطاب اجئت لتحرق ديارنا ، ۱۰۱۸
- يا بيضاء و يا صفراء غرى غرى، ۱۰۵۰
- يا سائل! ألك عقل أم ... ، ۴۱۷
- يا على انت اخى و وصيى و خليفتى ..... ، ۹۶۶
- يا على حريك حربى و سلمك سلمى، ۹۷۱
- يا معشر الناس بلغنى أن قوماً..... ، ۹۷۲

## اعلام و فرق

آدم(ع)، ٩٤٤، ٩٤٥، ١٠٧٠	٣٣٠، ٤٩٦، ٥١٧، ٦٣٦، ٧٦٦، ١١٧٧،
آصف، ٩٢٦، ٩٢٧	١١٧٨
ابراهيم(ع)، ١٣٦، ٨١٩، ٩٣٠، ٩٣١،	ابن شاهين، ١٠٧١
٩٤٥، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٨٩، ١٠٥٨، ١٠٧٠،	ابن شبيب، ١١٠١، ١١٠٦
١١٠٠، ١٠٩٩	ابن عباس، ٩٤١، ٩٧٤، ١٠٧١، ١١٧٣،
ابليس، ٨٢٥، ٨٥٤، ٨٥٥، ٩٠٣، ٩٠٤،	ابن عبدالبر، ١٠٣٤
٩٠٧	ابن عساكر، ٩٧٩
ابن ابى الحديد، ٩٨١، ١٠٠٣، ١٠٠٧،	ابن عقده حافظ، ١٠٧١
١٠٠٩	ابن عمر، ١٠٣٧، ١٠٣٨،
ابن ابى سرح، ١٠٣٥	ابن العميد، ١٠٦٠
ابن ابى العلا، ١٠٦٢	ابن كمونه، ٥٠٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥٥،
ابن اثير، ١٠٠٩، ١٠٨٣،	٧٥٦، ٧٥٧
ابن اخشيد، ١١٠١	ابن مردويه، ٩٧٩
ابن ام عبد، ١٠٣٦	ابن مسعود، ٩٧٩، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٧٨،
ابن بريد، ٩٨٦	ابن مغازلى شافعى، ٩٦٤
ابن بطه، ١٠٧١	ابن نباته، ١٠٦٠
ابن البيع، ١٠٧١	ابن نوبخت، ٧٦٧، ١٠٨٧،
ابن حنبل، ٩٧٨، ١٠٧٤،	ابن هذيل علاّف، ٥٦٢، ٨٩٣،
ابن راوندى، ٩٤٦	ابن هيثم، ١١١٥
ابن زياد، ١٠٦٤	ابواسحاق، ٧٩٩
ابن سينا، (ابوعلى بن سينا)، ٧٠، ٢٦٧،	ابواسحاق بن عيّاش، ٦٠

ابوالقاسم، ۱۱۲۴	ابوبکر، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۷۰، ۹۷۲، ۹۸۲
ابوهلب، ۹۳۶ ~ ابی‌هلب، ۸۵۴، ۱۰۴۳	۹۸۶، ۹۸۹، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵
ابوالهذیل، ۷۲۸	۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱
ابوهریره، ۹۷۷، ۱۰۳۸	۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷
ابویعلی، ۱۰۷۱	۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲
ابی‌عمر، ۱۰۶۲	۱۰۱۳، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸
ابی‌معیط، ۱۰۳۴	۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۸
احمد بن حنبل، ۱۰۷۱	۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۸
اخطب خوارزم، ۹۸۶	۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۵۶
ارسطو، ۲۴۴، ۲۴۶، ۳۳۰، ۴۳۱، ۴۵۳	۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۷۱، ۱۰۷۹
۶۷۶	ابوجزول، ۱۰۴۳
ارشاد الدین، ۶۱۰	ابوجهل، ۹۴۲
ارشیدس، ۶۲۷	ابوحاتم رازی، ۱۰۷۱
ازدی، محمد بن یحیی، ۱۰۷۱	ابوالحسن فارسی، ۱۰۲۱
اسامه، ۹۹۲، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱	ابوالحسن، ۱۳۶، ۷۲۸، ۷۴۲، ۷۴۳
۱۰۱۹، ۱۰۱۲، ۱۰۱۱	۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۸۵، ۷۹۷، ۸۲۵
اسحق بن عبدالله بن ابی طلحه، ۱۰۷۱	۸۶۹، ۸۸۲، ۸۹۳، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۲۶
اسکافی، ابوجعفر، ۱۰۷۱	۹۵۳، ۱۱۱۰ ~ ابی‌الحسن، ۱۱۷۲ ~
اسماعیل، ۹۴۵	ابوالحسن خیاط، ۶۰
اسماعیلیه، ۹۵۶	ابوحنیفه، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۵۸، ۱۰۸۲
اشاعره، ۵۳، ۱۵۲، ۲۶۴، ۳۸۸، ۴۱۶	ابوذر، ۹۷۵، ۹۹۲، ۱۰۳۶
۴۵۱، ۴۵۲، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۷۶، ۵۷۷	ابورافع، ۱۰۷۱
۵۸۰، ۵۸۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۲۲	ابوسفیان بن حارث، ۱۰۴۳
۷۲۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۶۸، ۷۷۰	ابوعبدالله، ۱۰۷۲، ۱۰۷۵
۷۷۴، ۷۸۵، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۳	ابوعبدالله سعید، ۷۸۲
۷۹۴، ۷۹۹، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۰۶	ابوعبیده، ۱۰۰۵

۸۰۷ ۸۱۳ ۸۱۸ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۹  
 ۸۴۰ ۸۵۱ ۹۰۸ ۹۲۱ ۹۲۶ ۹۳۲  
 ۱۱۰۹ ۱۱۱۵ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۳  
 ~ اشعریه، ۳۷۵، ۳۸۷، ۵۷۷، ۵۸۳  
 ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۷ ۷۸۵ ۷۹۱  
 ۸۱۶ ۹۲۲ ۹۵۳ ۱۱۲۷ ۱۱۷۶ ~  
 الاشاعره، ۵۷۷، ۶۰۶، ۶۲۲، ۷۲۸  
 ۱۱۰۸، ۱۱۱۰، ۱۱۷۲  
 الاشراقیون، ۴۶۲  
 اشعری، ابوالحسن، ۶۹۲، ۸۸۹، ۱۰۴۸  
 ~ اشعری، ۷۷۳، ۷۷۶، ۸۱۴، ۸۲۰  
 ۸۲۷ ۸۴۹ ۱۱۲۰ ~ شیخ ابی الحسن،  
 ۷۶۸  
 اصغ بن نباته، ۸۱۹ ۸۲۲  
 اصحاب حدیث، ۹۵۳، ۱۱۷۶  
 اصحاب خلیط، ۳۵۹، ۳۶۰  
 اصحاب فیل، ۹۳۰  
 اصفهانی، شمس الدین محمد، ۳۹، ۵۷، ۶۱،  
 ۶۷، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۶،  
 ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۳۰،  
 ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۱۷، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۹۲،  
 ۴۲۳، ۴۴۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۶، ۴۷۳،  
 ۴۷۷، ۴۸۳، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۰۶، ۵۰۸،  
 ۵۱۱، ۵۲۹، ۵۳۵، ۵۶۳، ۵۷۵، ۵۹۱،  
 ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۴۳، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷،  
 ۶۷۸، ۶۸۰، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۶۲، ۷۹۵،  
 ۱۱۱۷

۸۵۶ ۸۶۶ ۸۸۵ ۹۲۴ ۹۵۵ ۱۰۷۴  
 ۱۱۰۸، ۱۱۲۰ ~ صفاهانی، ۴۱، ۹۹،  
 ۶۸۴، ۶۴۴  
 اصم، ۹۵۳  
 اعمش، ۹۷۴، ۹۷۸  
 افلاطون، ۳۲۹، ۳۳۰، ۴۳۱  
 الیاس، ۱۰۱۹  
 امامیه، ۴۱۶، ۹۲۲، ۹۳۲، ۹۵۳، ۹۵۶،  
 ۹۶۰، ۱۱۱۵، ۱۱۴۳، ۱۱۷۶ ~  
 الامامیه، ۱۱۲۷، ۱۱۷۲ ~ خاصه، ۹۶۱  
 امّ ایمن، ۹۹۷، ۱۰۷۱  
 امّ طحال، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴  
 امّ کلثوم، ۱۰۲۹  
 انبیا، ۸۱۹ ۹۲۲  
 انس، ۸۳۳ ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳،  
 ۱۰۷۷  
 انصار، ۹۹۷، ۱۰۷۳  
 الانصاری، جابر بن عبدالله، ۹۶۸  
 انکساغورس، ۳۵۹  
 اوایل، ۸۲، ۱۰۵، ۲۶۴، ۳۰۵، ۳۳۴،  
 ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۹، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۵۲،  
 ۴۵۹، ۴۶۵، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۳۱،  
 ۵۴۰، ۵۶۰، ۵۶۶، ۶۱۱، ۶۷۵، ۶۷۹،  
 ۶۸۰، ۷۰۳، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۴۹، ۷۶۷،  
 ۷۷۷، ۷۸۵، ۸۶۷، ۹۴۹، ۱۰۹۲، ۱۱۱۵،

- اهل اسلام، ۹۸۵  
 اهل الانجیل، ۱۰۴۸  
 اهل بصره، ۱۰۵۴  
 اهل بیت، ۷۴۰، ۹۶۵، ۱۰۰۴، ۱۰۲۵،  
 ۱۰۳۵، ۱۰۵۴، ۱۰۶۹  
 اهل تحقیق، ۶۵۳  
 اهل تناسخ، ۸۶۰  
 اهل التّوراة، ۱۰۴۸  
 اهل حکمت، ۷۰۳  
 اهل الزّبور، ۱۰۴۸  
 اهل سلوک، ۹۲۸  
 اهل سنت، ۹۶۱، ۹۶۴، ۹۶۸، ۹۷۶، ۹۸۶،  
 ۹۹۰، ۱۰۰۷، ۱۰۰۹، ۱۰۱۸، ۱۰۲۰،  
 ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۷، ۱۰۴۴، ۱۰۷۱،  
 ۱۰۷۳، ۱۰۸۶ ~ عامّه، ۹۶۱  
 اهل شرع، ۱۵۱  
 اهل عدل، ۸۷۵، ۸۸۱، ۸۸۲  
 اهل عربیّت، ۹۰۸، ۹۷۳  
 اهل الفرقان، ۱۰۴۸  
 اهل کتاب، ۹۷۰  
 اهل مصر، ۱۰۳۴  
 اهل مکه، ۹۱۷  
 اهل ملّت، ۱۰۹۲، ۱۱۱۴  
 اهل نهروان، ۱۰۶۳  
 اهل یمامه، ۹۳۵  
 باقر(ع)، محمّد بن علی، ۱۰۸۱، ۱۰۸۴  
 باقلانی، قاضی ابوبکر، ۷۹۸  
 بخت نصر، ۹۴۶  
 براهمه، ۷۸۷، ۹۱۸، ۹۲۰  
 البراهمه، ۹۲۰  
 برّاء بن عازب، ۹۳۵، ۹۷۷  
 بسر بن ارطاة، ۱۰۶۶  
 بسطامی، ابویزید، ۱۰۸۲  
 بصری، ۶۰  
 ابو عبدالله بصری، ۶۱، ۱۰۳۸، ۱۰۷۱،  
 ۱۰۷۵  
 بصری، ابی الحسین، ۸۶۳، ۸۶۹  
 بصری، حسن، ۹۷۴، ۱۱۷۵  
 بصری، حسین، ۱۰۳۸  
 بصریون، ۹۰۰، ۱۱۴۷، ۱۱۷۱  
 بغدادی، ابوالبرکات، ۳۲۵، ۳۳۰  
 بغدادیّون، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۰۰، ۱۰۳۸،  
 ۱۱۷۱  
 بکریّه، ۸۶۰  
 بلاذری، ۱۰۰۵، ۱۰۰۹، ۱۰۷۱  
 بلخی، ابوالقاسم، ۶۰، ۱۱۲۴  
 بلخی، ابوهاشم، ۵۳، ۶۰، ۱۵۲، ۵۰۵،  
 ۵۶۶، ۶۹۲، ۷۲۴، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۴۳،  
 ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۸، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۹،  
 ۸۷۰، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۵، ۹۰۰، ۹۳۳،  
 ۱۱۰۱، ۱۱۲۴، ۱۱۳۸، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵،  
 ۱۱۵۸، ۱۱۷۲ ~ ابی هاشم، ۵۰۶، ۵۰۸

ثنوی، ۷۲۴، ۷۲۶، ۸۰۶، ۸۶۰	۵۶۶، ۶۹۲، ۷۵۹، ۷۶۸، ۸۶۹، ۸۸۹
جابر بن عبدالله، ۸۳۴، ۹۳۷، ۹۷۷	۹۲۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۵۴
۱۰۳۸	۱۱۵۷
جاحظ، ۷۸۰، ۱۱۴۶	بلقیس، ۹۲۷
جاحظ، ابی عثمان، ۱۰۳۸	بنی امیّه، ۹۷۰
جبائی، ابوعلی، ۶۰، ۱۴۸، ۱۷۶، ۲۴۶	بنی حنیفه، ۹۹۲
۲۷۹، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۴۵، ۴۱۲، ۴۵۳	بنی عبدالمطلب، ۹۶۶
۴۵۷، ۴۹۰، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۶، ۵۱۷	بنی مصطلق، ۹۸۹
۵۵۶، ۵۶۲، ۵۶۶، ۶۲۲، ۶۴۵، ۷۰۷	بنی نوبخت، ۴۱۶
۷۲۸، ۷۴۳، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۸۵، ۹۳۳	بنی هاشم، ۹۳۶، ۹۶۱، ۹۹۲، ۱۰۱۵
۱۰۳۹، ۱۱۰۱، ۱۱۲۰، ۱۱۳۷، ۱۱۳۹	بهائی، شیخ المقدّسین بهاء المله و الدّین،
۱۱۵۴، ۱۱۶۲، ۱۱۷۲ ~	۴۵۴
ابی علی، ۵۶۶، ۸۶۳، ۸۷۵، ۸۷۶، ۱۰۴۸	بهشتی، ۱۹۹، ۲۹۰، ۳۵۴، ۳۹۲، ۵۰۶
۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۵۷ ~ علی، ۸۷۸	۵۹۰، ۶۰۶، ۶۱۱، ۶۶۰، ۶۸۳، ۶۸۵
~ جبائی، ۶۷۶ ~ الجبائی، ۱۱۷۲	۶۸۹، ۶۹۶، ۷۹۷، ۸۵۶، ۸۷۲، ۱۱۰۵
جبائیان، ۵۶۶، ۵۶۸، ۷۲۴، ۷۴۲، ۸۹۳	۱۱۲۱، ۱۱۲۶، ۱۱۳۰، ۱۱۳۲، ۱۱۳۷
۹۴۲، ۹۵۳، ۱۰۳۹	۱۱۴۰، ۱۱۴۴
جبرئیل، ۷۶۲، ۱۰۱۲، ۱۰۶۹	بهمنیار، ۲۷۸
جبریّه، ۸۱۲	بیهقی، ابوبکر، ۱۰۷۱
جرجانی میر سیّد شریف، ۱۳۶، ۲۷۸	ترمذی، ۱۰۷۱
۲۸۶، ۳۱۶، ۳۶۰، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۷۷	تفضیلیّه، ۱۱۴۹
۵۰۸، ۶۲۲، ۶۳۷، ۶۹۹، ۷۱۵	تمار، میثم، ۱۰۶۳
جریر بن عبدالله بجلی، ۱۰۶۱	تمامه، ۸۱۶
جعفر، ۹۴۰، ۹۴۱	تناسخیّه، ۱۱۱۵
جعفر بن محمّد الصادق (ع)، ۹۷۸، ۱۰۸۲	ثابت بن قیس بن شماس، ۹۳۹
۱۰۸۴	ثعلبی، ۹۷۸، ۹۹۰، ۱۰۰۴

- جمهور، ۴۹۶  
 جمهور اوایل، ۵۳۸  
 جمهور حکما، ۳۰۹  
 جمهور معتزله، ۶۱۱  
 جن، ۹۴۷، ۹۸۸  
 جندب بن عبدالله ازدی، ۱۰۶۳  
 جواد(ع)، حضرت، ۱۰۸۱، ۱۰۸۴  
 جوریه بن مسهر، ۱۰۶۳  
 الجوهری، ۹۱۷  
 جوبنی، ۵۳، ۹۴۲  
 جهم بن صفان، ۷۹۷  
 حاج محمود ← نیریزی  
 حارث، ۹۷۹  
 حارث بن نعمان فهری، ۹۷۹  
 حافظ ابونعیم، ۹۷۸، ۱۰۷۱  
 حبیب بن عمار، ۱۰۶۴  
 حجّاج، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴  
 حجت(ع)، قائم اهل بیت، ۹۶۲ ~ امام  
 منتظر، ۱۰۸۵  
 حذیفه، ۱۰۳۸، ۱۰۴۱  
 حرقوص بن زهر البجلی، ۱۰۸۷  
 حرناونیون، ۱۵۲  
 حسن بن علی(ع)، حضرت، ۹۸۲،  
 ۱۰۱۶، ۱۰۸۱، ۱۰۸۴ ~ حسن، ۹۸۱،  
 ۱۰۴۹ ~ الحسن، ۹۸۲  
 حسن سیم، ۱۰۸۱  
 الحسن العسکری(ع)، ۱۰۸۱، ۱۰۸۵  
 حسن مثنی، ۱۰۸۱  
 حسنین، ۹۶۵، ۹۹۵، ۱۰۱۷  
 حسین، ۹۸۱، ۹۸۲، ۱۰۴۹  
 حسین بن علی(ع)، ۱۰۸۴ ~ حضرت  
 امام -، ۹۳۹، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۸۱،  
 ۱۰۸۵ ~ سیدالشهداء، ۱۰۱۶، ۱۰۲۹،  
 ۱۰۸۱  
 حشویه، ۹۲۲، ۸۲۹  
 حفص الفرد، ۷۹۸  
 حفصه، ۱۰۲۵  
 حکما، ۱۴، ۱۵، ۲۳، ۲۵، ۴۶، ۹۴، ۹۷،  
 ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۹، ۲۱۲،  
 ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۸۴، ۳۰۹، ۳۶۹،  
 ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۱۱،  
 ۴۳۱، ۴۴۶، ۵۴۱، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۲۸،  
 ۶۴۷، ۶۷۸، ۷۲۹، ۷۳۳، ۷۳۷، ۹۱۷ ~  
 الحكماء، ۶۷۶  
 حکم بن ابی العاص، ۱۰۳۴  
 حکیم باشی، محمد باقر، ۲۳۵  
 حلّی، ابن المطهر الحلّی، ۷۲۶ ~ علامه،  
 ۳، ۶، ۱۷، ۲۳، ۲۹، ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۶،  
 ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۹۹،  
 ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۰،  
 ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۹۲، ۲۰۰،  
 ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۲

۸۶۲، ۸۵۶، ۸۵۴، ۸۴۹، ۸۴۸، ۸۴۶	۲۸۴، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۶۷، ۲۵۵، ۲۵۳
۸۷۷، ۸۷۴، ۸۷۰، ۸۶۸، ۸۶۴، ۸۶۳	۳۰۹، ۳۰۷، ۳۰۱، ۲۹۲، ۲۹۰، ۲۸۵
۸۷۹، ۹۰۲، ۸۸۹، ۸۸۷، ۸۸۱، ۸۷۹	۳۴۷، ۳۳۱، ۳۲۸، ۳۲۲، ۳۱۶، ۳۱۳
۹۶۷، ۹۶۳، ۹۵۰، ۹۴۸، ۹۴۲، ۹۴۱	۳۷۱، ۳۶۳، ۳۵۹، ۳۵۴، ۳۵۱، ۳۴۹
۹۸۲، ۹۹۰، ۹۹۱، ۱۰۲۹، ۱۰۶۷، ۱۰۶۷	۳۸۶، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۸۰، ۳۷۷، ۳۷۴
۱۰۶۹، ۱۰۸۷، ۱۰۹۳، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۷	۳۸۷، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۵، ۴۰۷
۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۱، ۱۱۰۴، ۱۱۰۶، ۱۱۰۶	۴۱۸، ۴۱۴، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۰۹، ۴۰۷
۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۵، ۱۱۱۵	۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰
۱۱۲۰، ۱۱۲۶، ۱۱۲۹، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۳۹	۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۴۳، ۴۵۲
۱۱۴۰، ۱۱۴۸، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۶۰، ۱۱۶۰	۴۵۳، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۷۲
۱۱۶۸، ۱۱۷۰، ۱۱۷۰	۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۵، ۴۹۱، ۴۹۲
حلی، محقق، ۱۱۷۸	۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۷
حمزه، ۹۴۱	۵۲۹، ۵۳۶، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۵
حنابله، ۷۴۲	۵۶۲، ۵۶۳، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶
حنظلة بن ابی سفیان، ۱۰۳۹	۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۹۲
حنفیّه، ۷۸۲	۵۹۳، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴
حوّا، ۹۴۴	۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲
خالد بن سعید، ۹۹۲	۶۱۴، ۶۱۸، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰
خالد بن عرفطه، ۱۰۶۴	۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۹
خالد بن ولید، ۹۴۰، ۱۰۱۴، ۱۰۴۰	۶۵۱، ۶۵۴، ۶۵۶، ۶۶۵، ۶۶۸، ۶۷۰
خدری، ابوسعید، ۹۷۹، ۱۰۰۴، ۱۰۷۸	۶۷۷، ۶۷۸، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸
خرگوشی، ۱۰۷۱	۶۸۹، ۶۹۲، ۷۰۲، ۷۱۴، ۷۲۳، ۷۲۴
خضر(ع)، حضرت، ۱۰۱۹	۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۳۴، ۷۳۷، ۷۳۸
خفري، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۶، ۷۱۴، ۷۳۱	۷۴۱، ۷۵۹، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۶، ۷۷۷
۷۳۸، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۵۶	۷۷۹، ۷۸۸، ۷۹۷، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۹
خوارج، ۹۴۱، ۹۵۳، ۱۱۷۵	۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۴۳، ۸۴۴

۱۰۷۱	خوارزمی، محمود، ۹۷۸، ۸۲۵
سعد بن عباد، ۹۶۱، ۹۹۲، ۱۰۱۹	خیاط، ۶۱
سعد بن محمد بن مسعود الکازرونی، ۱۰۰۹	داود بن علی بن عبدالله بن عباس، ۱۰۷۱
سعید بن العاص، ۱۰۳۴، ۱۰۵۴	الدّهری، ۴۱۷
سعید جوهری، ۱۰۰۳	الدیلمی، ۸۳۴
سفیان بن عیینہ، ۹۷۸	دیلمی، فیروز، ۹۳۹
سلیمان، ۹۹۲، ۱۰۳۸، ۱۰۷۷	ذوالثدیة، ۱۰۶۲، ۱۰۸۷
السلمی، ابو عبدالرحمن، ۱۰۶۲	ذیقراطیس، ۳۲۳، ۳۲۴
سلیمان، حضرت، ۲۴۳، ۹۲۷	رازی، ابن زکریا، ۱۵۲
سلیمه بن کهیل، ۱۰۳۸	رازی، امام فخر، ۱۶، ۱۹، ۹۹۲، ۱۰۱۳
سمعانی، ۱۰۰۵، ۱۰۷۱	ربیعہ بن حارث، ۱۰۴۳
علم الهدی، سیّد مرتضی، ۷۲۸، ۸۸۳	رضا(ع)، حضرت علی، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲
۹۴۲، ۹۴۳، ۹۷۹، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷	۱۰۸۴
شبر، ۹۸۱	روح القدس، ۷۶۲
شیر، ۹۸۱	زبیر، ۹۴۱، ۹۷۲، ۱۰۱۶، ۱۰۲۸
شحام، ابو یعقوب، ۶۰	۱۰۳۰، ۱۰۳۸، ۱۰۵۴ ~ الزبیر، ۹۷۲
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۳۰۹	زید بن ارقم، ۹۷۷، ۹۹۲، ۱۰۶۶
۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۲۲	زید بن حارثه، ۹۴۰، ۱۰۷۵
شبیة، ۱۰۳۹	زیدیّه، ۹۶۰، ۱۱۷۵
شیخان، ۸۶۶، ۸۸۵، ۹۰۰، ۹۳۳ ~	زینون، ۶۵۰
شیخین، ۸۶۷، ۹۷۶، ۱۰۳۰، ۱۰۳۴	سامری، ۹۷۱
شیخ فخر الدین، ۸۳۳	سجاد(ع)، حضرت امام علی بن الحسین
شیخ علی بن عبدالعالی، ۱۱۲۶	زین العابدین، ۱۰۸۱، ۱۰۸۴
شیرازی، علامه، ۱۰۷۰	سُدی، ۹۷۴، ۱۰۷۱
شیطان، ۲۳۹، ۲۴۰، ۱۰۰۶، ۱۰۱۴	سعد بن ابی وقاص، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹

١٠٨٠	١٠٦٥
عباسيّه، ٩٦٠	شيعة، ٨٧٥، ٩٥٧، ٩٦٠، ٩٦٢، ٩٦٣،
عبايه بن ربيعي، ٩٧٤	٩٧٥، ١٠٢٢، ١٠٣٨، ١٠٨٥، ١٠٨٧،
عبد الحميد، ١٠٦٠	الصّادق(ع)، ابو عبدالله جعفر بن محمّد
عبد الحميد بن يحيى، ١٠٦٠	الباقر، ٤١٧ ~ حضرت صادق، ١٠٨١،
عبدالرحمن، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠،	١٠٨٢
١٠٣١	صفاهانى ← اصفهاني
عبدالرحمن بن ابى ليلي، ٩٧٨	صعصعة بن صوحان، ١٠٥٥
عبدالرحمن بن عوف، ١٠٢٨، ١٠٢٩	صوفيّه، ٧٦٢، ٨٩٧، ١١١٥ ~ متصوّفه،
عبد الشمس، ٩٧٠	٧٦٢
عبدالله، ٩٣٠	ضرار بن عمرو، ٧٩٨، ٨٠٦، ١١٦٨
عبد الله ابن كرام، ٧٦٤	طبرسي، شيخ، ٧٤٦
عبدالله بن ابى رافع، ١٠٥٢	طبرى، ١٠٠٥، ١٠١٧، ١٠٧١ ~ شيخ
عبدالله بن ابى سرح، ١٠٣٤	طبرى، ٩٧٠، ١٠١٠، ١٠١٦، ١٠٣٠
عبدالله بن حسن، ١٠٥٧	طعمة بن عدى، ١٠٣٩
عبدالله بن الحسن المثنى، ١٠٨١	طلحه، ٩٤١، ٩٧٢، ١٠٠٨، ١٠٢٨،
عبدالله بن رواحه، ٩٤١	١٠٣٠
عبدالله بن زبير، ١٠٥٤	طلحة بن ابى طلحة، ١٠٤٠
عبدالله بن مسعود، ٩٦٤، ١٠٨٥	طوسي، خواجه نصير، ١١٣، ٢٣١،
عبدالله بن وهب الراسبي، ١٠٨٧	٢٤٤ ~ نصير الحكماء، ٩٠٩
عبدالله رواحه، ٩٤١	العارفين، ٧٦٣
عبدالله زبير، ١٠٤٣	عاص بن سعيد بن عاص، ١٠٣٩
عبد الملك بن عمير، ١٠٧١	عاصم، ١٠٦٢
عبيدالله بن عمر، ١٠٣٧	عايشه، ٩٧٢، ١٠٢٥، ١٠٥٤، ١٠٧٦،
عتبه، ٩٤٠، ١٠٤٣	١٠٧٧
عتبه بن ابى حكيم، ٩٧٤	عبّاس، ٩٩٥، ١٠٠٨، ١٠١٨، ١٠٤٣،

۹۸۵، ۹۹۰، ۹۹۷، ۹۹۸، ۱۰۱۵، ۱۰۳۰،  
 ۱۰۳۱، ۱۰۳۷، ۱۰۴۰، ۱۰۵۲، ۱۰۵۷،  
 ۱۰۶۶، ۱۰۷۵، ۱۱۵۷ ~ حضرت امیر،  
 ۹۲۷، ۹۳۶، ۹۳۸، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۵۶،  
 ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹،  
 ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶،  
 ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲،  
 ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۹۰،  
 ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷،  
 ۱۰۰۲، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲،  
 ۱۰۱۳، ۱۰۱۶، ۱۰۱۸، ۱۰۲۰، ۱۰۲۵،  
 ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱،  
 ۱۰۳۲، ۱۰۳۴، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹،  
 ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴،  
 ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹،  
 ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵،  
 ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰،  
 ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸،  
 ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳،  
 ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۸۰،  
 ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۱۵۸  
 عمار، ۹۹۲، ۹۹۴، ۱۰۳۶، ۱۰۳۸  
 عمر، ۹۷۲، ۹۹۸، ۱۰۰۰، ۱۰۰۶،  
 ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۵،  
 ۱۰۱۷، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴،  
 ۱۰۲۵، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱

عتبة بن ابی لهب، ۹۴۰  
 عتبة بن ابی معیط، ۱۰۲۹  
 عثمان بن عفان، ۹۷۰، ۹۷۲، ۱۰۰۷،  
 ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۲۸،  
 ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳،  
 ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸،  
 ۱۰۶۰، ۱۰۸۰  
 عدلیه، ۸۲۹، ۸۵۸، ۸۶۰، ۱۱۲۴  
 عسکری (ع)، حضرت، ۱۰۸۱  
 عضدی، علامه، ۲۴۹  
 عطا، ۱۰۳۸  
 عطیه، ۹۷۸  
 عقبه بن ابی محیط اموی، ۱۰۲۹  
 علوی عاملی، محمد اشرف ابن  
 عبدالحسین الحسینی، ۵، ۴۵۵  
 علوی عاملی، میر سید احمد، ۳۹، ۲۰۷،  
 ۲۳۵، ۶۴۴، ۶۸۱، ۷۱۴، ۹۰۸، ۹۶۳  
 علی بن ابی طالب (ع)، ۸۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶،  
 ۹۶۳، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۹۰، ۱۰۰۰،  
 ۱۰۰۳، ۱۰۰۸، ۱۰۱۱، ۱۰۴۴، ۱۰۴۶،  
 ۱۰۴۹، ۱۰۵۶، ۱۰۶۵، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰،  
 ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۸۰، ۱۰۸۴ ~ علی،  
 ۹۳۶، ۹۶۳، ۹۷۳، ۹۷۵، ۹۸۵، ۱۰۱۱،  
 ۱۰۲۸، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۲، ۱۰۴۴،  
 ۱۰۵۶، ۱۰۵۹ ~ امیرالمؤمنین، ۴۱۷،  
 ۸۱۹، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۷۲، ۹۶۵، ۹۶۶

۱۰۴۳، فضل	۱۰۳۲، ۱۰۳۴، ۱۰۳۸، ۱۰۴۲، ۱۰۴۶
فلاسفه، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۳۷، ۲۸۰، ۳۸۵	عمران، ۱۰۶۶
۳۹۰، ۳۹۶، ۴۵۱، ۷۲۴، ۸۰۰، ۸۳۸	عمر سعد، ۱۰۶۴
۹۱۸، ۱۱۱۵	عمر عبدالعزيز، ۱۰۰۱
فیناغورث، ۲۳۹ ~ فیناغورس، ۲۴۳	عمرو بن حرث، ۱۰۶۳
قاسطین، ۹۴۱، ۹۹۴، ۱۰۸۶	عمرو بن عبدود، ۱۰۴۱
قاضی، ۵۳، ۸۶۳، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۷۶	عمرو بن عبید، ۱۰۳۸
۸۷۷، ۸۷۹، ۸۸۹، ۸۹۰، ۹۲۸، ۹۴۸	عمرو عاص، ۹۷۱
۹۷۶، ۱۰۳۹، ۱۱۰۱، ۱۱۱۰، ۱۱۶۱	عنبری، ۱۱۴۶
۱۱۶۳، ۱۱۷۲ ~ القاضی، ۱۱۱۰	عیسی (ع) حضرت، ۷۶۲، ۷۶۳، ۹۲۷
قاضی عیاض، ۱۰۲۱	۹۳۹، ۹۶۹، ۱۰۷۰
قبط، ۹۳۹	غالب بن عبدالله، ۹۷۴
قدامہ، ۱۰۴۶	غزالی، ۴۱۶، ۱۱۱۵
قدریہ، ۸۲۴	غنی، ۸۶۶
القدریہ، ۱۱۲۷	غنی کشمیری، ۸۶۶
قدما، ۳۰۹، ۴۲۷، ۶۳۱، ۶۵۰، ۹۹۵	غیر محققین، ۳۴، ۷۹، ۱۷۷، ۲۰۸، ۲۲۹
قریش، ۹۷۰	۳۰۹، ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۷۲
قنبر، ۱۰۶۴	فارابی، ابی نصر، ۶۶۷
قوشجی، ملا علی، ۳۱، ۴۰، ۹۶، ۱۱۵	فارسی، ابوالحسن، ۱۰۲۱
۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۳	فاطمه (س) حضرت، ۹۵۵، ۹۹۶، ۹۹۷
۲۰۵، ۲۶۴، ۳۴۵، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۸۳	۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳
۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۲، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۵	۱۰۰۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸
۴۳۴، ۴۴۱، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۶، ۴۷۳	۱۰۱۹، ۱۰۲۵، ۱۰۲۷، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳
۵۰۱، ۵۱۱، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۴۴، ۵۵۰	۱۰۴۹، ۱۰۵۶، ۱۰۷۴، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷
۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۹۱، ۶۰۰، ۶۱۵	فرعون، ۹۳۰
۶۱۶، ۶۲۲، ۶۲۹، ۶۳۶، ۶۴۹، ۶۵۲	فضال بن حسن، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱

۳۹۴، ۴۱۶، ۴۸۱، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴،  
۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۳۰، ۵۶۶،  
۶۲۸، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۷۴، ۶۷۸،  
۶۸۲، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۷، ۷۰۹، ۷۱۷،  
۷۲۱، ۷۲۴، ۷۲۹، ۷۳۳، ۷۶۷، ۸۰۲،  
۸۱۶، ۸۳۸، ۸۵۷، ۸۹۲، ۱۱۷۰ ~

المتکلمین، ۶۲۲

مجاهد، ۹۷۴، ۱۰۳۸

مجره، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۶۰، ۸۹۲، ۸۹۵

مجمعه، ۷۶۴، ۷۷۰

مجلسی، ملا محمد باقر، ۲۴۹

مجنوس، ۳۷۷، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۸،

۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶

محسن، ۹۸۱، ۹۸۲، ۱۰۱۶

محققین، ۱۵، ۳۷، ۴۷، ۸۳، ۱۳۰، ۲۷۲،

۳۵۹، ۶۳۵، ۸۲۱، ۸۹۳، ۱۰۹۹، ۱۱۱۵،

۱۱۳۹

محمد بن ابی بکر، ۱۰۳۵

محمد بن اسحاق، ۱۰۰۹، ۱۰۷۱

محمد بن زکریا، ۶۱۴

محمد بن مسلمة، ۱۰۱۴

محمد بن هيثم، ۷۶۴

محمد مصطفی (ص)، ۱۱، ۹۳۳، ۹۳۴،

۹۴۰ ~ حضرت رسالت، ۹۳۶، ۹۳۸،

۹۴۱، ۹۴۵، ۹۴۷، ۹۵۰، ۹۵۹، ۹۶۶،

۹۶۸، ۹۷۲، ۹۷۶، ۹۸۲، ۹۸۴، ۹۸۹،

۶۶۲، ۶۷۲، ۶۷۶، ۶۸۱، ۶۹۰، ۶۹۲،

۷۰۳، ۷۰۸، ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۲۸، ۷۲۹،

۷۶۸، ۷۹۸، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۶، ۸۶۵،

۸۶۶، ۸۷۰، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۸، ۹۲۴،

۱۱۰۸، ۱۱۱۷

قیس بن الربیع، ۹۷۴

قیس بن سعد، ۱۰۵۵

الکازرونی، سعد بن محمد بن مسعود،

۱۰۰۹

کاشانی، ملافتح الله، ۱۰۲۹

کاظم (ع)، موسی، ۱۰۸۱، ۱۰۸۴

کرامیه، ۱۳۶، ۵۲۵، ۷۴۳، ۷۶۵، ۱۱۱۵

کرخی، معروف، ۱۰۸۲

کرکی، شیخ علی، ۸۳۴

کعبی، ۷۴۲، ۸۸۲، ۸۸۳، ۱۱۰۹، ۱۱۲۴

~ الکعبی، ۷۲۸، ۱۱۱۰

لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۳۵۷، ۳۸۰،

۷۵۲

مارقین، ۹۴۱، ۱۰۸۶

مازنی، ۱۰۷۱

مالک، ۱۰۷۱، ۱۰۸۲

مالک بن نويرة، ۱۰۱۴

متعب، ۱۰۴۳

متکلمین، ۱۴، ۱۶، ۲۳، ۲۵، ۴۶، ۹۵،

۹۶، ۱۰۲، ۱۳۴، ۱۴۹، ۲۷۹، ۳۰۹،

۳۲۵، ۳۳۰، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۶،

مسلمين، ۱۵۲، ۳۷۷، ۸۸۲، ۹۱۸، ۹۴۹،  
 ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۷۷، ۹۸۲، ۹۹۸، ۱۰۰۶،  
 ۱۰۱۰، ۱۰۱۳، ۱۰۱۶، ۱۰۲۸، ۱۰۳۳،  
 ۱۰۳۴، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۳،  
 ۱۰۶۰، ۱۰۷۸، ۱۰۸۱، ۱۱۱۷، ۱۱۴۳،

۱۱۴۹، ۱۱۵۸

مسيلمه، ۹۳۰، ۹۳۵، ۹۳۹، ۹۴۰

مشبر، ۹۸۱

مصقلة بن هبيرة، ۱۰۶۱

مطرزى، ۱۰۸۶

معاويه، ۹۴۱، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۱۰۳۴،

۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۵۰، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵،

۱۰۶۰، ۱۰۶۳، ۱۰۶۶، ۱۰۸۶

معتزله، ۴۶، ۴۹، ۵۳، ۲۳۷، ۳۷۵، ۴۵۱،

۴۵۲، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۴۲، ۵۷۶، ۵۷۷،

۵۸۰، ۵۸۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۰، ۶۱۱،

۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۶۸،

۷۶۹، ۷۸۴، ۷۹۱، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۷،

۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۴۰،

۸۶۰، ۸۷۵، ۸۹۵، ۸۹۶، ۹۲۱، ۹۲۶،

۹۳۲، ۹۵۳، ۱۰۴۸، ۱۱۰۱، ۱۱۲۰،

۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۴، ۱۱۳۷، ۱۱۴۳،

۱۱۴۵، ۱۱۴۷، ۱۱۵۲، ۱۱۵۴، ۱۱۶۴،

۱۱۷۱، ۱۱۷۵ ~ المعتزلة، ۵۰۸، ۶۷۶،

۷۴۴، ۱۱۱۰، ۱۱۲۷، ۱۱۷۲

معمر، ۸۱۳، ۸۱۵

۹۹۳، ۱۰۳۴، ۱۰۴۷، ۱۰۵۹، ۱۰۷۲،

۱۰۷۳، ۱۱۷۲، ۱۱۷۸ ~ حضرت

رسول، ۸۹۷، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۶۴، ۹۶۵،

۹۶۹، ۹۷۹، ۹۸۱، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۶،

۹۹۴، ۹۹۶، ۹۹۷، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱،

۱۰۰۲، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸،

۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۹،

۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۴، ۱۰۳۴، ۱۰۳۶،

۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵،

۱۰۴۹، ۱۰۵۸، ۱۰۶۸، ۱۰۷۰، ۱۰۷۲،

۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷،

۱۰۷۸، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۵ ~

رسول الله، ۸۳۳، ۸۳۴، ۹۹۹، ۱۰۰۶،

۱۰۰۷، ۱۰۳۳، ۱۰۵۳، ۱۰۶۱، ۱۰۶۷،

۱۰۶۹، ۱۰۷۱، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۸۰،

۱۰۸۴ ~ نبی، ۸۳۲، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۸،

۹۴۷، ۹۸۰، ۹۸۳، ۹۸۸، ۹۹۷، ۱۰۱۳،

۱۰۲۵، ۱۰۳۵، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۵۶،

۱۰۵۸، ۱۰۷۵، ۱۰۷۷، ۱۰۸۰، ۱۱۴۹

محمود ← نيريزى

مرجئه، ۱۱۲۹، ۱۱۶۳، ۱۱۶۵، ۱۱۷۶

مرسلين، ۱۰۳۹

مروان بن حكم، ۱۰۵۴

مرّة بن قيس، ۱۰۸۲

مريم(ع)، ۹۲۶

مسعر بن كذا، ۱۰۷۱

- مغازلی، ۱۰۷۴  
 مغیره بن شعبه، ۱۰۱۴  
 مفید، شیخ، ۴۱۶، ۱۰۷۲  
 مقداد، ۹۹۲، ۱۰۳۸  
 ملائکه، ۹۴۹، ۱۰۱۷، ۱۰۳۹  
 ملاحده، ۷۸۷  
 ملا علی ← قوشچی  
 ملیون، ۴۳۱، ۱۰۹۳  
 منافقین، ۹۹۴  
 موسی(ع)، ۷۷۰، ۷۷۱، ۸۲۹، ۹۳۱، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۷۱، ۹۷۵، ۹۸۰، ۹۸۱  
 ۹۸۲، ۹۸۳، ۱۰۵۸، ۱۰۷۰، ۱۰۷۴  
 میرداماد، میر محمد باقر الدّاماد  
 الحسینی(ثالث المعلمین)، ۱۰۵، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۹، ۳۵۶، ۳۸۱، ۴۱۷، ۶۵۳، ۷۴۹، ۷۵۲، ۸۳۴  
 ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۴۳  
 میرزاجان، ۴۱۳  
 نائینی، علامة العلماء میرزا رفیعا، ۲۳۵  
 نابغه، ۹۴۲  
 ناکنین، ۹۴۱، ۱۰۸۶  
 نبی(ع) حضرت، ۸۳۰، ۹۹۵، ۹۸۲، ۹۸۶، ۱۰۰۸، ۱۰۴۲، ۱۰۲۳، ۱۰۴۴  
 نجار، ۷۴۲، ۷۹۸  
 نجاشی، ۹۴۰  
 نصاری، ۳۷۷، ۷۶۱، ۷۶۳، ۹۴۷، ۱۱۱۵  
 نظری، ۱۰۷۱  
 نظام، ۳۰۹، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۷۲۴، ۷۸۰، ۷۹۲، ۸۱۳، ۸۱۵، ۹۴۲، ۱۰۳۸  
 نوح(ع)، ۸۲۹، ۸۳۰، ۹۴۵، ۹۷۲، ۱۰۷۰، ۱۱۶۸  
 نوفل بن حارث، ۱۰۴۳  
 نوفل بن خویلد، ۱۰۳۹  
 نیریزی، محمود، ۲۴، ۲۶، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۶۷، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۵۱، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۹۰، ۳۲۶، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۹۲، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۷۳، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۷، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۴۸، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۶، ۵۹۳، ۶۰۰، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۵، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۴۵، ۶۴۸، ۶۵۱، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۹، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۹، ۷۳۳، ۷۷۷، ۷۸۳، ۷۸۸، ۷۹۵، ۸۰۰، ۸۰۳، ۸۱۵، ۸۲۱، ۸۲۷، ۸۳۰، ۸۵۶، ۸۶۵، ۸۷۰، ۸۷۶، ۸۸۴، ۸۸۷، ۹۰۳، ۹۰۶، ۹۶۸، ۱۰۱۷، ۱۰۲۱، ۱۰۹۸، ۱۱۰۸، ۱۱۲۵، ۱۱۳۰، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۹، ۱۱۵۶، ۱۱۶۲

هارون، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۹۵،	۱۱۷۰، ۱۱۷۲، ۱۱۷۷، ۱۱۷۹
۱۰۷۴	واقدي، ۱۰۰۹، ۱۰۳۴
يأجوج و مأجوج، ۹۴۸	وعيديه، ۱۱۴۳، ۱۱۴۹
يحيى بن معاذ، ۱۱۴۳	وليد بن عتبة بن ربيعة، ۱۰۳۷، ۱۰۳۹
يزدي، ملاّ عبدالله، ۷۸۰	وهبان بن اوس، ۹۳۷
يهود، ۳۷۷، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۱۱۵۷	هادي(ع)، حضرت، ۱۰۸۱، ۱۰۸۵

## کتابها و رساله‌ها

تقدیسات، ۱۰۵، ۲۴۱، ۲۴۵، ۷۴۹	ابانه، ۱۰۷۱
تقویم الایمان، ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۴۶	ابکار الافکار، ۱۰۲۲
تورات، ۸۰۸، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶	اثولوجیا، ۲۴۴، ۲۴۶
تهذیب اخلاق، ۳	ارشاد، ۱۱۷۸
جامع الاصول، ۹۷۴، ۱۰۸۳	اساس الاقتباس، ۶۴۵
جذوات، ۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶	استقصاء النظر فی البحث عن القضاء و
حاشیة تهذیب منطق، ۷۸۰	القدر، ۳۸۸
حاشیة شرح تجرید، ۳۶۰	استیعاب، ۹۷۷
حاشیة میر سید شریف، ۲۷	اسرار الحفیه، ۲۳۲، ۳۲۲، ۴۶۳، ۶۷۰
الحاشیة القدیمة الجلالیة الدوانیة، ۲۴۱، ۲۴۶	اشارات، ۲۴، ۲۳۹
حظیره الانس، ۲۳۵	اشارات الهیة، ۳
حکمت العین، ۳، ۷۰۸	افق المبین، ۳، ۲۴۲، ۲۴۶
حلیة الاولیاء، ۱۰۷۱	الامالی، ۶۱۰
خصایص، ۱۰۷۱	انساب، ۱۰۰۵
خطب، ۱۰۶۰	انفاس الجواهر، ۱۰۱۸
خلسة الملکوت، ۴	ایماضات، ۳
درّ منثور، ۹۷۹	تاریخ، ۱۰۰۵، ۱۰۷۱
درّة التاج، ۱۰۷۰	تبیان، ۱۱۷۷
رسالة اثبات العقل، ۱۲۷	تجرید، ۳، ۴، ۱۱، ۱۳، ۲۳۹، ۹۰۹
رواشح سماویة، ۳	تحریر، ۱۱۷۷
روضة الاحباب، ۱۰۱۰، ۱۰۴۴	تحصیل، ۳، ۱۵، ۱۰۹، ۲۷۸، ۴۵۵، ۷۳۷
	تعلیقات، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۶

صباح، ٥٣٣، ١٠٠٤	رياض القدس، ٢٣٦
صحيح، ١٠٧١	سبع شداد، ٤
صحيح بخارى، ١٠٢١	سلم السماء، ٣
صحيح مسلم، ١٠٢١	سواد العين، ٣
صحيفة كامله، ٤١٧	شارع النجات، ٣
صراح اللغة، ٤٩٤، ٥٣١، ٨٧٧، ٩١٦، ٩٤٣	شرايع، ١١٧٨
صراط المستقيم، ٣، ٣٥٦	شرح اشارات، ١٠٩، ١١٣، ١٥١، ٢٣٣، ٧٣٧، ٢٤٦
عرايس، ١٠٢١	شرح تجريد، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٧٧٦، ٩٠٩، ٩٦٨
عروة الوثقى، ٤	شرح تجريد العقائد، ١٢٥
عقد، ١٠٠٩	شرح رساله مسأله علم، ٥٣٠، ٥٣٨، ٧٧٨
علاقة التجريد، ٦	شرح الفيه، ٥٢٧
عيون اخبار الرضا، ٩٩٥، ١١٢٦	شرح القواعد، ١١٢٨
عيون المسائل، ١١٢٦	(شرح) تقدمه تقويم الايمان، ٤
الفردوس، ٨٣٤	شرح قواعد، ١١٢٦
فضايل سمعاني، ١٠٠٥	شرح مقاصد، ٣
فضائل احمد بن حنبل، ١٠٧١	شرح مواقف، ٧٩٨
فضايل السادات، ٨٣٣	شرح نهج البلاغه، ١٠٠٩، ١٠٢٩
فضايل الصحابه، ١٠٧١	شرف المصطفى، ١٠٧١
قاموس، ٩٤٣	شفا، ٣، ١٨٠، ٢٨٦، ٣٤٥، ٣٦٣، ٤٦٧، ٤٩٠، ٦٢٣، ٦٤٥، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٩٥ ~
قاموس اللغة، ٩١٦، ٩٨٢	الشفاء، ٤٥٥، ٧١٥
قبسات، ٣، ١٢٤، ١٢٥، ٢٤٠، ٢٤٥، ٣٨١	شفاء في تعريف حقوق المصطفى، ١٠٢١
قرآن، ٧٤٤، ٧٩٤، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٢٩	شواهد ربوبيه، ٤
٨٨٢، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٨	
٩٥٧، ٩٥٨، ٩٧٠، ٩٩٠، ٩٩٤، ٩٩٥	

- ملخص، ۱۶  
 ملل و نحل، ۲۴۳، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۲۲  
 مناقب، ۹۷۸، ۱۰۷۴  
 مناهج اليقين، ۲۳، ۲۳۲، ۳۷۷، ۴۸۵،  
 ۵۴۵، ۵۷۷، ۶۷۷، ۷۲۷، ۷۵۹، ۷۷۶،  
 ۷۷۹، ۷۸۰، ۸۴۸، ۸۶۳، ۸۶۸، ۸۷۰،  
 ۱۱۰۴، ۱۱۰۹، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۳۹،  
 ۱۱۵۷  
 المنتقى فى مولود المصطفى، ۱۰۰۹  
 من لا يحضره الفقيه، ۲۴۸  
 منهاج الكرامة، ۹۶۳، ۹۹۰، ۱۰۳۱  
 منهاج اليقين، ۸۴۳  
 مواقف، ۳  
 نبراس الضياء، ۴  
 نجات، ۶۶۱  
 نقد المحصل، ۱۴۸، ۶۱۴، ۶۱۵، ۱۱۴۲  
 نهايه، ۹۱۷، ۹۶۴، ۱۱۷۸، ۱۰۸۳ ~  
 النهاية الاثريّة، ۱۰۲۲  
 نهاية العقول، ۹۹۲  
 نهاية المرام، ۸۶۳، ۹۰۲، ۹۴۲، ۹۵۰  
 الولاية، ۱۰۷۱
- ۹۹۸، ۱۰۱۵، ۱۰۲۴، ۱۰۳۲، ۱۰۳۶،  
 ۱۰۶۲، ۱۱۱۴، ۱۱۲۳ ~ القرآن، ۱۲۷،  
 ۷۴۶، ۹۳۳، ۹۴۲، ۹۷۲، ۹۷۸  
 قواعد، ۸۳۳، ۱۱۷۸  
 كافى، ۱۰۶۸  
 كامل بهائى، ۹۷۵، ۹۷۰، ۱۰۱۶، ۱۰۳۰  
 كامل التواريخ، ۱۰۱۰  
 كحل الجواهر، ۳  
 كشاف، ۲۴۹، ۹۷۵، ۱۰۱۴  
 گوهر مراد، ۷۵۲  
 لطايف غيبى، ۹۰۸، ۹۶۳  
 مجمع البيان، ۷۴۶  
 المحاسن، ۱۰۱۸  
 المحصل، ۲۴۰  
 محيط، ۹۷۶  
 مسند، ۹۷۸، ۱۰۷۱  
 مطالب عاليه، ۳  
 مطالع، ۳  
 مطول، ۷۸۰  
 معارج، ۹۷۹  
 مغرب اللغة، ۹۱۶، ۱۰۸۶  
 مقباس القيسات، ۲۴۸

## فهرست موضوعی و اصطلاحات اصلی\*

متباینه / ۱۷۱  
وجوب اعاده اجزای اصلیه / ۱۱۱۵  
تمایز اجزاء ماهیت / ۱۶۸  
عدم ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی  
متناهی / ۳۱۰  
عدم ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی  
نامتناهی / ۳۱۸  
← جزء

■ اجسام

علت عدم انقسام در برخی  
اجسام / ۳۲۳  
تناهی اجسام / ۳۶۹  
در این است که اجسام  
متماثل‌اند / ۳۷۳

---

\* از آن رو که به نظر نگارنده فهرست بسامدی اصطلاحات چندان کارگشا نیست، در این فهرست به ذکر اصطلاحات در موضوعات مورد بحث آن پرداخته شد، و به اقتضای ضرورت کتب کلامی مداخلی چون خلافت، اقسام معجزات صادر از نبی و... بدان افزوده شد، باشد که مقبول اهل نظر افتد.

■ آجال

در آجال است / ۸۹۱

■ آلام

در حُسن و قبح آلام / ۸۶۰  
در انزال آلام / ۸۷۳

■ ائمه

در امامت باقی ائمه علیهم السلام  
است / ۱۰۸۴

■ ابصار

شرایط ابصار / ۴۵۱  
کیفیت ابصار / ۴۵۳  
تحلیل نظریه خروج شعاع و انطباع در  
ابصار / ۴۵۳  
دلیل مؤلف بر اثبات نظریه انطباع در  
ابصار / ۴۵۴

■ اتحاد

در نفی اتحاد واجب الوجود با  
غیر / ۷۶۳  
عدم جواز اتحاد دو چیز / ۲۰۷

■ اجزا

معرفت اجزای متداخله و

- تکمیل اخلاق توسط نبیؐ / ۹۲۰
- اخلال به واجب
- ادله استحقاق ذم و عقاب در انجام
- قبیح و اخلال به واجب / ۱۱۲۲
- شبهه وارد در عدم استحقاق ذم در
- اخلال به واجب / ۱۱۲۳
- ادراک
- درانواع قوای باطنه متعلقه به ادراک
- جزئیات / ۴۵۹
- در مناسبت میان علم و ادراک / ۵۵۴
- اراده
- در چگونگی تعلق اراده به حرکت در
- مسافت / ۲۷۱
- در اراده و کراهت است / ۶۱۷
- اراده و کراهت از اقسام علم به معنی
- اعمند / ۶۱۷
- اعتبار اراده و کراهت در یک عمل با
- دو سویه متقابل / ۶۱۸
- تغایر اعتبار اراده و کراهت به حسب
- فاعل با اراده و بی اراده / ۶۱۹
- اختلاف اراده و کراهت باشهوت و
- نفرت در تعلق و عدم تعلق به
- خودشان / ۶۱۹
- دلیل ثبوت اراده در خداوند / ۷۴۲
- عدم زیادت اراده بر داعی / ۷۴۳
- در این است که خدای تعالی اراده
- در این است که اجسام باقیند / ۳۷۴
- جواز خلو اجسام از طعوم و رواج و
- الوان ۳۷۵
- جواز رؤیت اجسام / ۳۷۶
- در حدوث اجسام است / ۳۷۶
- دلیل حدوث اجسام / ۳۷۷
- اجسام / ۳۸
- احکام اجسام / ۳۶۹
- اجسام فلکیه / ۳۳۸
- اجل
- تعریف اجل / ۸۹۲
- لطف بودن اجل برای غیر مکلف / ۹۴
- اجماع
- ردّ نظریه اجماع اهل سنت و خلافت
- ابوبکر / ۶۱
- احباط
- احباط و تکفیر / ۱۱۳۷
- ابطال قول به احباط / ۱۱۳۷
- احساس
- انواع احساس / ۴۴۷
- احوال
- در تفریع بر قول به ثبوت معدومات و
- احوال / ۵۸
- احوال
- علّت دو دیدن احوال / ۴۵۸
- اخلاق

- طاعت عباد دارد و کراهت دارد  
معاصی را / ۷۹۴  
بیان اقوال گوناگون در اراده  
خداوند / ۴۲
- ارزاق  
در ارزاق است / ۹۵
- ارزانی  
در معنی ارزانی / ۹۹
- ارض  
خواص ارض / ۳۵۵
- ارهاص  
در بیان ارهاص / ۹۲۶
- ارهاص یا معجزات قبل از  
بعثت / ۹۲۹
- استحقاق  
بیان بهشتی در شرح شرط  
استحقاق / ۱۱۲۱
- ادله استحقاق ذم و عقاب در انجام  
قبیح و اخلال به واجب / ۱۱۲۲
- شبهه وارد در عدم استحقاق ذم در  
اخلال به واجب / ۱۱۲۳
- اعتبار مشقت در استحقاق  
ثواب / ۱۱۲۵
- عدم اعتبار رفع ندامت در استحقاق  
ثواب / ۱۱۲۵
- عدم اعتبار انتفاء نفع عاجل در
- استحقاق ثواب / ۱۱۲۵
- استحقاق ثواب و عقاب در همان حال  
انجام عمل / ۱۱۳۴
- استعداد  
توقف علم بر استعداد / ۵۵۳
- استقراء  
اقسام دلیل، قیاس، استقراء و  
تمثیل / ۵۸۹
- افاده ظن از استقراء و تمثیل / ۵۹۶
- اسطقات  
شناخت اسطقات / ۳۵۸
- اسعار  
در اسعار است / ۸۹۸
- اشکال  
مغایرت کیفیات با اشکال و  
امزجه / ۴۹۰
- اصحاب خلیط  
حدوث مرکبات و ابطال رأی اصحاب  
خلیط / ۳۵۹
- اصحاب کبایر  
انقطاع عذاب اصحاب کبایر / ۱۱۴۳
- ادله انقطاع عقاب اصحاب  
کبایر / ۱۱۴۳ - ۱۱۴۵
- اصلح  
در اصلح است / ۹۰۰
- وجوب فعل اصلح با وجود داعی و

انتفاء صارف بر خداوند / ۹۰۰  
عدم لزوم فعل اصلح بر خداوند از نظر  
قوشجی / ۹۰۲

#### ■ اضافه

اعتبار اضافه در علم / ۵۴۴  
خواص اضافه / ۶۳۳  
تکافؤ در وجود / ۶۳۴  
وجوب انعکاس / ۶۳۳  
عروض مضاف حقیق بر تمام  
موجود / ۶۳۴  
عدم ثبوت اضافه در اعیان و ادله  
آن / ۶۳۵ - ۶۴۵  
باقی مباحث اضافه / ۶۴۱  
عدم وقوع حرکت در مقوله  
اضافه / ۶۶۰  
← مضاف

#### ■ اطاعت

الحاق اطاعت والد به طاعت‌های  
واجب / ۸۳۴

#### ■ اطفال

حکم اطفال و مجانین در ثواب و  
عقاب / ۱۱۴۶

#### ■ اعاده

وجوب اعاده اجزای اصلیه / ۱۱۱۵  
ادله پنجگانه اعاده معدوم / ۱۳۴ -  
۱۳۶

دلیل مثبتین اعاده معدوم / ۱۳۷  
اشاره به شبهه اعاده معدوم / ۱۰۹۹  
■ اعتقاد

در اعتقاد و ظنّ و غیر این هر دو  
است / ۵۶۱  
نسبت منطقی حاکم بین اعتقاد و  
علم / ۵۶۲

اضافی بودن علم و اعتقاد و اعتبار  
تعلقشان به خود / ۵۶۷

#### ■ اعجاز عکس در کاذبین / ۹۳۰

اقوال وارد در باره کیفیت اعجاز  
قرآن / ۹۴۲

#### ■ اعداد

عدم وجود اعداد در خارج / ۲۰۸

#### ■ اعدام

تمایز اعدام / ۷۰

#### ■ اعراض

جواهر و اعراض / ۲۹۵

اعراض / ۴۶۵

حدوث اعراض جسمانی / ۳۸۴

آن که اعراض منحصر است در نه  
تا / ۴۶۵

در الحاق نقطه و عدد به  
اعراض / ۴۶۶

حصر اعراض از نظر فلاسفه و  
متکلمان / ۴۶۷

## ■ اعواض

در اعواض است / ۸۷۱

## ■ افعال

در کیفیت صدور افعال از ما / ۲۷۰

## ■ افلاک

اقسام افلاک / ۳۴۱

بساطت افلاک / ۳۴۲

عدم اتصاف افلاک به کیفیات فعلی و

انفعالی / ۳۴۴

شفافیت افلاک / ۳۴۵

حرکت ارادی مستدیر افلاک / ۳۹۹

امکانی بودن افلاک و علیت آنها بر

یکدیگر / ۴۰۶

لزوم خرق افلاک / ۱۱۱۷

اقسام افلاک کلیه / ۳۳۹

## ■ اکوان

حصول جسم در اکوان چهارگانه به

میل است / ۹۲

## ■ آلم

آلم و لذت / ۶۱۳

تحقق آلم به تفرق اتصال و سوء

مزاج / ۶۱۵

تقسیم لذت و آلم به حسی و

عقلی / ۶۱۶

استحاله آلم و لذت است بر خدای

تعالی / ۷۶۷

آلم و وجه حسن آن / ۸۵۹

علت حُسن آلم / ۸۶۰

شرایط پنجگانه حُسن صدور آلم از

خداوند از دیگاه معتزله / ۸۶۰

لزوم لطف در آلم علاوه بر اعتبار نفع

در آن / ۸۶۱

جواز اعتبار آلم به جای عقاب در

صاحب آن / ۸۶۳

در مقابل آلم مکلف پاداش نیز

هست / ۸۶۴

آلم با آن که لذت در پی دارد خوب

نیست / ۸۶۹

در موارد امر به آلم رسانیدن / ۸۷۵

## ■ الهیات اخص / ۷۱۱

## ■ اماره

شناخت دلیل و اماره / ۵۸۶

## ■ امام

نصب امام واجب است بر خدای

تعالی / ۹۵۳

استدلال عقل بر وجوب نصب

امام / ۹۵۴

امام واجب است معصوم باشد / ۹۵۶

امام واجب است که افضل از غیرش

باشد / ۹۵۹

وجوب نصّ بر امام / ۹۶۰

امام بلافصل بعد از نبی - صلی الله علیه

و آله - علی بن ابی طالب (ع)

است / ۹۶۳

■ امامت / ۹۵۱

ادله دال بر عدم امامت غیر حضرت

امیر (ع) / ۹۹۱

امامت سایر ائمه علیهم السلام / ۱۰۸۴

■ امتناع

عدم ثبوت امتناع در خارج / ۱

در وجوب و امکان و امتناع

است / ۷۳

وجوب، امتناع و امکان بالذات / ۷۶

وجوب، امتناع و امکان بالغیر / ۷۶

■ امر به معروف

وجوب امر به معروف و نهی از

منکر / ۱۱۷۶

امر به معروف و نهی از منکر / ۱۱۷۶

وجوب سمعی امر به معروف و نهی از

منکر نه عقلی آن / ۱۱۷۷

شرائط امر به معروف و نهی از

منکر / ۱۱۷۸ - ۱۱۷۹

■ امزجه

اختلاف امزجه به حسب قرب و بعد از

اعتدال / ۳۶۵

تفاوت امزجه به صغر و کبر اجزای

بسیط آن / ۳۶۷

اقسام امزجه / ۳۶۷

مغایرت کیفیات با امزجه / ۴۹۲

← مزاج

■ امکان

در وجوب و امکان و امتناع

است / ۷۳

اقسام ضرورت و امکان / ۷۷

اقسام امکان، عام، خاص و

استقبالی / ۷۸

عروض امکان بر ماهیت / ۸۵

علت احتیاج امکان است / ۸۷

در بحث از امکان است / ۱۳۸

نفی مثبتین وجود امکان در

خارج / ۱۴۰

امکان وجودی عالم مسوق معدوم

شدن آن است / ۱۰۹۳

وجوب، امتناع و امکان بالذات / ۷۶

وجوب، امتناع و امکان بالغیر / ۷۶

عدم ثبوت امکان استعدادی / ۸۲

در امکان استعدادی است / ۹۲

عدم ثبوت امکان خاص در

خارج / ۸۲

■ امور عامه / ۱۱

■ انفعال

عدم وقوع حرکت در مقوله‌های فعل و

انفعال / ۶۶۲

مقوله فعل و انفعال / ۷۰۸

چگونگی وقوع حرکت در دو مقوله

این و وضع / ۶۶۷

■ باصره

قوة باصره / ۴۵۰

■ باطل

فعل عبث و باطل / ۲۸۵

■ باقی

خدای تعالی باقی است / ۷۴۷

اثبات صفت باقی در خداوند / ۷۴۷

■ بدن

نفس بدن نیست / ۴۱۴

نفس فانی به فنای بدن نمی شود / ۴۳۵

■ برودت

کیفیت حرارت و برودت و کیفیت

آنها / ۴۹۴

ضدیت حرارت و برودت / ۴۹۵

■ برهان لم

وجه استحکام برهان لم / ۷۱۶

■ بسیط

کیفیت احتیاج در بسیط / ۱۶۲

نسبت بین بسیط حقیقی و اضافی و

مرکب حقیقی و اضافی / ۱۶۳

■ بصر

دلیل ثبوت سمع و بصر بر

خداوند / ۷۴۴

اعتباری بودن مقوله فعل و

انفعال / ۷۰۹

■ اوامر

منافع سه گانه اوامر و نواهی / ۸۳۹

■ اولویت / ۸۹

بطلان اولویت ذاتیه / ۹۰

■ اهانت

اعتبار تعظیم و اهانت در پاداش ثواب

و عقاب / ۱۱۲۸

■ اهل بهشت

شبهات وارد در اعتبار غموم در اهل

بهشت و سرور در اهل نار / ۱۱۳۲

■ اهل نار

شبهات وارد در اعتبار غموم در اهل

بهشت و سرور در اهل نار / ۱۱۳۲

■ ایجاب

امکان تصور ایجاب و سلب با

هم / ۱۱۹

■ ایمان

در ایمان و احکام آن است / ۱۱۶۷

لزوم تصدیق قلبی و لسانی باهم در

ایمان / ۱۱۷۴

اعتبار ایمان در فاسق / ۱۱۷۵

■ این

مقوله این / ۶۴۳

اقسام این / ۶۴۵

- بصیر
  - خدای تعالی سمیع و بصیر است / ۷۴۴
- بعث
  - وجوب بعث انبیا در تنصیص بر تکلیف / ۸۳۸
  - حسن بعثت / ۹۱۵
  - حسن بعثت انبیا / ۹۱۸
  - دفع شبهه براهمه در نفی بعثت انبیاء / ۹۲۰
  - وجوب بعثت / ۹۲۱
  - وجوب بعثت در تمام اوقات / ۹۳۲
- بقاء
  - ابطال قول به بقاء قائم بالذات / ۱۱۰۶
  - لزوم دور مصرح و مضمّر در اثبات بقاء قائم بالذات / ۱۱۰۹
- بُنیه
  - وجوب اعتبار بُنیه در حیات / ۶۲۱
- بهشت
  - ادله نفی بالفعل بهشت و دوزخ / ۱۱۷۲ - ۱۱۷۳
  - وجود بالفعل بهشت و دوزخ بنابر ادله نقلی / ۱۱۷۲
- پاداش
  - لزوم پاداش عباد / ۱۱۱۴
- تأبید
  - نفی دلیل تأبید یهود / ۹۴۵
- تأثیر
  - عدم اعتبار تأثیر فاعل، مقارن عدم معلول مطلقاً / ۲۲۹
- تأویل
  - وجوب تأویل دلیل نقلی در تعارض با دلیل عقلی / ۵۸۸
- تخلخل
  - تخلخل و تکاثف / ۶۶۳
- تسلسل
  - ابطال تسلسل / ۲۵۲
  - ادله چهارگانه ابطال تسلسل / ۲۵۲ - ۲۶۲
- تسلط
  - در تمکین و تسلط غیر عاقل / ۸۷۵
- تشخیص
  - در تشخیص است / ۱۸۸
  - اعتباری بودن تشخیص / ۱۸۸
  - علت تشخیص / ۱۸۹
  - فرق تمایز و تشخیص / ۱۹۰
  - بیان نسبت عموم و خصوص من وجه بین تمایز و تشخیص / ۱۹۱
- تشکیک
  - انواع تشکیک / ۹۷
- تصدیق
  - اقسام علم، تصور و تصدیق / ۵۳۶
  - اقسام تصور و تصدیق / ۵۳۸

- تصور
  - اقسام علم، تصور و تصدیق / ۵۳۶
  - اقسام تصور و تصدیق / ۵۳۸
- تضاد
  - احکام تقابل تضاد / ۲۲۱
  - وجوب اعتبار وحدت جنس در دو
  - نوع تضاد / ۲۲۳
  - نفی تضاد از جواهر / ۳۰۳
  - وقوع تضاد در اعتقاد / ۵۶۵
  - اعتبار تضاد در سکون به حسب ما فيه
  - الحركة / ۶۸۲
  - وقوع تضاد، شدت و ضعف در
  - وضع / ۷۰۶
- تضایف
  - اعتبار تقابل تضایف بین علت و معلول و معقول ثانی بودن آنها / ۲۵۱
- تطبیق
  - برهان تطبیق / ۲۵۴، ۳۶۹
  - نقد میرداماد بر برهان تطبیق / ۳۸۱
- تعذیب
  - شبهات وارد در تعذیب اطفال و پاسخ به آنها / ۸۳۰
- تعظیم
  - اعتبار تعظیم و اهانت در پاداش ثواب و عقاب / ۱۱۲۸
- تعلیمیات
  - اقسام تعلیمیات در کم متصل / ۴۷۶
- تقابل
  - در بحث از تقابل است / ۲۱۱
  - اقسام تقابل / ۲۱۲
  - جنس اقسام تقابل / ۲۱۴
  - عروض تقابل بر اقسامش به
  - تشکیک / ۲۱۵
  - احکام تقابل تناقض و شرایط آن / ۲۱۶
  - احکام تقابل عدم و ملکه / ۲۲۰
- تقدم
  - تقدم ذاتی در نزد متکلمان / ۹۵
  - در این است که تقدم مقول به تشکیک است / ۹۷
  - اشتراک لفظی در اقسام تقدم / ۹۷
  - اشتراک معنوی در اقسام تقدم / ۹۷
  - ادله تقدم قدرت بر فعل / ۶۰۷
  - عروض تقدم و تأخر بر زمان به واسطه حرکت / ۶۹۴
- تکاثف
  - تخلخل و تکاثف / ۶۶۳
- تکفیر
  - احباط و تکفیر / ۱۱۳۷
- تکلیف
  - در حسن تکلیف و بیان ماهیت آن، و وجه حسن تکلیف و جمله احکام

- |   |   |
|---|---|
| <p>خداوند / ۷۷۹</p> <p>■ تمایز</p> <p>    فرق تمایز و تشخص / ۱۹۰</p> <p>    بیان نسبت عموم و خصوص من وجه</p> <p>    بین تمایز و تشخص / ۱۹۱</p> <p>■ تمثیل</p> <p>    اقسام دلیل، قیاس، استقراء و</p> <p>    تمثیل / ۵۸۹</p> <p>    افاده ظنّ از استقراء و تمثیل / ۵۹۶</p> <p>■ تمکین</p> <p>    در تمکین و تسلط غیر عاقل / ۸۷۵</p> <p>    تمکین ظالم بدون عوض بر حقّ محال</p> <p>    است / ۸۸۲</p> <p>■ تناسخ</p> <p>    ابطال تناسخ / ۴۳۸</p> <p>■ تناقض</p> <p>    اعتبار شرط نهم در تناقض بین</p> <p>    قضایای محصوره / ۲۱۸</p> <p>    اعتبار شرط دهم در تناقض بین</p> <p>    قضایای موجهات / ۲۱۸</p> <p>■ تناهی</p> <p>    عروض تناهی و عدم تناهی بر</p> <p>    کمّ / ۴۸۳</p> <p>    اعتباری بودن تناهی و عدم</p> <p>    تناهی / ۴۸۵</p> | <p>آن / ۸۳۱</p> <p>معنی تکلیف / ۸۳۱</p> <p>حسن تکلیف / ۸۳۲</p> <p>لزوم تکلیف و فوائد آن در دنیا و</p> <p>آخرت / ۸۳۸</p> <p>وجوب بعث انبیا در تنصیص بر</p> <p>تکلیف / ۸۳۸</p> <p>وجوب تکلیف جهت دوری مردم از</p> <p>قبایح / ۸۴۰</p> <p>شرایط حُسن تکلیف / ۸۴۱</p> <p>شرایط تکلیف / ۸۴۱</p> <p>شرایط تکلیف شونده / ۸۴۲</p> <p>شرایط تکلیف کننده / ۸۴۲</p> <p>متعلّق تکلیف / ۸۴۳</p> <p>انقطاع تکلیف / ۸۴۴</p> <p>حُسن تکلیف در حقّ کفّار / ۸۴۴</p> <p>پاسخ به شبهه‌ای در عدم منفعت</p> <p>تکلیف بر کفّار / ۸۴۵</p> <p>ضرر داشتن اختیار کفر به خودی خود</p> <p>نه به حسب تکلیف / ۸۴۵</p> <p>پاسخ به شبهه وارد در عدم فائده</p> <p>تکلیف بر کافر / ۸۴۷</p> <p>لزوم حُسن تکلیف در شقوق تخییر</p> <p>آن / ۸۵۸</p> <p>■ تمام</p> <p>صفت تمام و فوق تمام در</p> |
|---|---|

## ■ توبه

در وجوب توبه است / ۱۱۵۲  
 وجوب ندامت تائب در توبه / ۱۱۵۳  
 عدم جواز توبه از برخی افعال گناه  
 خود / ۱۱۵۴  
 جواز توبه از برخی افعال با اعتقاد به  
 عظمت قبح آن فعل / ۱۱۵۷  
 اقسام توبه / ۱۱۵۹  
 در عدم اعتبار اجمال و تفصیل  
 توبه / ۱۱۶۱  
 عدم اعتبار تجدید توبه با یادآوری  
 مجدد آن / ۱۱۶۲  
 عدم اعتبار لزوم توبه با حصول علت  
 گناه به تنهایی / ۱۱۶۲  
 عدم سقوط عقاب با توبه / ۱۱۶۳  
 سایر مباحث متعلّق به توبه / ۱۱۶۶  
 توبه موجب اسقاط عقاب است نه  
 موجب ثواب / ۱۱۶۶

## ■ توحید

دلیل عقلی توحید / ۷۴۸  
 نفی شبهه ابن کمونه در توحید / ۷۴۹  
 پاسخ میرداماد به ابن کمونه / ۷۴۹  
 پاسخ به ابن کمونه به روایت  
 لاهیجی / ۷۵۲  
 پاسخ ابن کمونه به روایت  
 خفّری / ۷۵۶

## ■ ثابتات

تفریع قول به ثبوت معدومات (ثابتات  
 و احوال / ۵۸  
 ثقل ■  
 ثقل و خفّت و کیفیت آنها / ۴۹۷  
 خفیف و ثقیل اضافی / ۴۹۸  
 ثواب ■  
 تفاوت عوض با ثواب / ۸۸۷  
 ثواب و عقاب / ۱۱۱۸  
 تعریف ثواب / ۱۱۱۹  
 شرط استحقاق ثواب و مدح / ۱۱۱۹  
 در صفات ثواب و عقاب  
 است / ۱۱۲۸  
 اعتبار تعظیم و اهانت در پاداش ثواب  
 و عقاب / ۱۱۲۸  
 ادله دوام ثواب و عقاب / ۱۱۲۸ -  
 ۱۱۲۹  
 وجوب خلوص ثواب و عقاب از  
 شوائب / ۱۱۳۰  
 اعتبار توقف ثواب بر شرط / ۱۱۳۴  
 توبه موجب اسقاط عقاب است نه  
 موجب ثواب / ۱۱۶۶  
 جبّار ■  
 صفت جبّار در خداوند / ۷۸۱  
 جبر ■  
 نفی جبر مطلق / ۷۹۷

دالّ بر مدح مؤمنان در ایمان  
و... / ۸۰۸

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر ذمّ عباد در معاصی و... / ۸۰۹  
رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر تهذیب و اختیار / ۸۱۰

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر مسارعت در خیر / ۸۱۰  
رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر استعانت از خدا و لطف  
او / ۸۱۰

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر استغفار انبیا / ۸۱۱  
رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر حسرت و ندامت کفار و  
عاصیان / ۸۱۱

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس  
آیات دالّ بر حسرت و ندامت کافران  
و درخواست رجعت آنها / ۱۱  
رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر تنزیه افعال خداوند / ۸۰۹

#### ■ جبریان

در وجه تسمیه جبریان به مجوسیان در  
کلام حضرت علی (ع) / ۸۲۵

#### ■ جذراصم

اشاره به شبهه جذراصم / ۱۲۴

ردّ شبهات اثبات جبر / ۷۹۹

پاسخ شبهه اثبات جبر در کیفیت  
وجوب فعل / ۷۹۹

پاسخ شبهه اثبات جبر در عدم علم  
شخص به فعل خود / ۸۰۰

پاسخ شبهه اثبات جبر در اجتماع دو  
قادر به یک فعل / ۸۰۱

پاسخ شبهه اثبات جبر در وحدت  
اعتبار حدوث در فعل و فاعل / ۸۰۲  
پاسخ شبهه اثبات جبر در عدم  
احداث جسم در فاعل / ۸۰۴

پاسخ شبهه اثبات جبر در عدم  
توانایی فاعل بر اعاده فعل  
مماثل / ۸۰۴

پاسخ شبهه اثبات جبر در لزوم  
بهتر بودن فعل خود از خداوند / ۸۰۵  
پاسخ شبهه اثبات جبر در عدم لزوم  
شکر عبد در ایمان خود / ۸۰۶

پاسخ به شبهه نقلی اشاعره در اثبات  
جبر / ۸۰۷

آیات وارد در اثبات جبر / ۸۰۷

پاسخ های ده گانه به شبهه نقلی اشاعره  
در اثبات جبر / ۸۰۸

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات  
دالّ بر انتساب افعال به عباد / ۸۰۸

رد نظریه جبر اشاعره بر اساس آیات

## ■ جده

عدم وقوع حرکت در مقوله

جده / ۶۶۲

← ملک

## ■ جزاف

جزاف و عادت / ۲۸۶

## ■ جزء

جزء و خواص آن / ۱۶۶

در احکام جزء است / ۱۶۷

چگونگی تسری حکم جزء بر

کل / ۱۶۸

تعریض قائلین جزء بر برهان / ۳۱۴

نفی ادله سه گانه قائلین به

جزء / ۳۱۴-۳۱۷

بیان معارضه‌ای در برابر قائلین به

جزء / ۳۱۸

در نفی جزء لایتجزی است / ۳۰۸

وجود دایره نافی فرض جزء لایتجزی

است / ۳۱۳

← اجزا

## ■ جسم

احتمالات گوناگون در ترکیب جسم از

اجزاء / ۳۰۹

ابطال مذهب اول در عدم ترکیب

جسم از اجزاء لایتجزی

متناهی / ۳۱۰

در اثبات مکان است از برای هر

جسم / ۳۲۶

حصول جسم در اکوان چهارگانه به

میل است / ۶۹۲

اختلاف جسم تعلیمی با خط و سطح

تعلیمی / ۴۷۶

اثبات عرضیت جسم تعلیمی / ۴۷۹

## ■ جنس

واحد بودن فاعل جنس / ۱۷۵

نسبت جنس و فصل با ماده و

صورت / ۱۷۵

معرفت جنس طبیعی، عقلی و

منطق / ۱۸۵

اعتبار یک امر به عنوان جنس و فصل

به دو اعتبار / ۱۸۷

جنس، جنس فصل نیست / ۱۸۷

اعمیت جنس از نوع و تساوی فصل با

نوع / ۱۸۸

وجوب اعتبار وحدت جنس در دو

نوع تضاد / ۲۲۳

جوهر و عرض جنس مادون خود

نیستند / ۳۰۰

معرفت جنس عالی، سافل و

متوسط / ۱۸۶

معرفت جنس مفرد / ۱۸۶

## ■ جود

صفت جود خداوند / ۷۷۷

## ■ جوهر

در جواهر و اعراض / ۲۹۵

اقسام جوهر / ۲۹۹

در جوهر بودن و عرض بودن

محل / ۳۰۰

در این است که جوهر و عرض نیستند

جنس ماتحتشان / ۳۰۰

در نفی تضاد است از جوهر / ۳۰۳

تحقق حرکت در مقوله‌های چهارگانه و

عدم وقوع حرکت در جوهر / ۶۵۹

ضدیت فنا بر جواهر / ۳۰۳

کیفیت اعتبار ضدیت در

جواهر / ۳۰۴

جواهر مجرد: عقول و نفوس / ۳۹۴

اثبات جواهر مجرد / ۳۹۷

ادله امتناع قیام فنا به جواهر / ۱۱۰۲

## ■ جهت

در بحث از جهت است / ۳۳۴

عدم انقسام جهت / ۳۳۵

مادی بودن جهت / ۳۳۶

جهت طبیعی و غیر طبیعی / ۳۳۶

نفی جهت از خدای تعالی / ۷۶۴

## ■ جهل

اقسام جهل، مرکب و بسیط / ۵۶۸

## ■ حادث

در عدم وجوب ماده و مدت از برای

حادث است / ۱۵۳

زمان حادث است به واسطه حدوث

عالم / ۷۰۳

هر حادثی مسبوق به ماده

است / ۱۵۳

## ■ حافظه

شناخت قوه حافظه / ۴۶۴

## ■ حال

در نفی حال است / ۵۳

نفی احتجاج مثبتین حال / ۵۴

نفی عذر مثبتین حال / ۵۷

متفرعات قول به ثبوت حال / ۶۲

در این است که وحدت محل مستلزم

وحدت حال نیست / ۳۰۵

خدای تعالی حال در غیرش

نیست / ۷۶۱

## ■ حدوث

ادله نفی حدوث در احتیاج ممکن به

علت / ۸۷

در قدم و حدوث است / ۹۴

شناخت حدوث و قدم حقیقی و

بجازی / ۹۹

اعتباری بودن قدم و حدوث / ۱۰۲

حدوث اعراض جسمانی / ۳۸۴

پاسخ به شبهات فلاسفه در نفی حدوث

عالم / ۳۸۵-۳۹۲

اشارتی به مذاهب گوناگون در حدوث

و قدم نفس / ۴۳۱

تلازم تناهی حرکت با حدوث

اجسام / ۳۸۴

شناخت حدوث ذاتی / ۱۰۱

## ■ حرارت

کیفیت حرارت و برودت و کیفیت

آنها / ۴۹۴

ضدیت حرارت و برودت / ۴۹۵

اطلاقات حرارت / ۴۹۶

## ■ حرکت

چگونگی تعلق اراده به حرکت در

مسافت / ۲۷۱

تناهی حرکت و سکون / ۳۷۹

تلازم تناهی حرکت با حدوث

اجسام / ۳۸۴

تعریف حرکت / ۶۴۶

تعریف ارسطو / ۶۴۶

تعریف متکلمین / ۶۴۷

بدهت وجود حرکت / ۶۴۹

ادله عدم وجود حرکت / ۶۵۰

ارکان حرکت / ۶۵۱

لزوم تغایر علت فاعلی و قابلی در

حرکت / ۶۵۶

تحقق حرکت در مقوله‌های چهارگانه و

عدم وقوع حرکت در جوهر / ۶۵۹

عدم وقوع حرکت در مقوله

اضافه / ۶۶۰

عدم وقوع حرکت در مقوله

متی / ۶۶۱

عدم وقوع حرکت در مقوله

جده / ۶۶۲

عدم وقوع حرکت در مقوله‌های فعل

وانفعال / ۶۶۲

چگونگی وقوع حرکت در مقوله

کم / ۶۶۳

چگونگی وقوع حرکت در مقوله

کیف / ۶۶۶

چگونگی وقوع حرکت در دو مقوله

این و وضع / ۶۶۷

عروض وحدت و کثرت بر

حرکت / ۶۶۸

عوامل مقتضی وحدت در

حرکت / ۶۶۸

عدم اعتبار وحدت محرک در

حرکت / ۶۶۹

عوامل عروض کثرت بر

حرکت / ۶۷۰

انقسام حرکت به واسطه متحرک و

مسافت / ۶۷۲

عدم اختلاف حقیقت حرکت به واسطه  
 سرعت و بطؤ / ۶۷۳  
 علت بطؤ و آهستگی در  
 حرکت / ۶۷۴  
 وجود سکون در حرکت ذوات  
 الزوایا / ۶۷۶  
 تقابل سکون با حرکت مستقیم و  
 مستدیر / ۶۷۹  
 تقسیم حرکت و سکون به طبیعی،  
 قسری و ارادی / ۶۸۲  
 چگونگی حصول حرکت  
 طبیعی / ۶۸۳  
 نهایت حرکت طبیعی / ۶۸۵  
 حرکت طبیعی دوری نیست / ۶۸۷  
 چگونگی حرکت قسری و استناد آن  
 به مبدأ خارجی / ۶۸۸  
 تقسیم حرکت به بسیط و  
 مرکب / ۶۹۱  
 عروض تقدّم و تأخّر بر زمان به واسطه  
 حرکت / ۶۹۴  
 اتحاد و تضاد ما منه و ما الیه  
 الحركة / ۶۵۳  
 اعتبارهای متقابل در مامنه و ما الیه  
 الحركة / ۶۴۵  
 وقوع تضاد در حرکت به سبب ما منه و  
 ما الیه الحركة / ۶۷۱

اعتبار تضاد در سکون به حسب ما فیه  
 الحركة / ۶۸۲  
 ■ حروف  
 اقسام حروف، مصوت و  
 صامت / ۵۲۶  
 تنظیم کلام از حروف مسموع / ۵۲۷  
 عدم تعقل کلام به غیر از حروف  
 مسموع / ۵۲۸  
 ■ حساب  
 وجوب تصدیق به میزان، صراط و  
 حساب به واسطه ادله نقلی آن / ۱۱۷۸  
 ■ حس مشترک / ۴۶۰  
 ادله اثبات حس مشترک / ۴۶۰ -  
 ۴۶۱  
 ■ حسن  
 اثبات عقلی بودن حسن و قبح / ۷۸۴  
 تقسیم افعال به حسن و قبیح / ۷۸۴  
 ادله اثبات عقلی بودن حُسن و قبح /  
 ۷۸۶  
 دریافت عقلی حُسن و قبح برخی امور  
 بدون استفاده از شرع / ۷۸۷  
 وجوب عدم ادراک حُسن و قبح در  
 شرعی بودن صرف / ۷۸۷  
 جواز قلب حُسن و قبح به یکدیگر در  
 شرعی بودن آنها / ۷۸۸  
 پاسخ به شبهات اشاعره در شرعی

بودن حُسن و قبح / ۷۸۸ - ۷۹۰

در حُسن و قبح آلام / ۸۶۰

علت حُسن الم / ۸۶۰

### ■ حقّ

صفت حقّ بودن در خداوند / ۷۷۹

### ■ حکمت

صفت حکمت در خداوند / ۷۸۱

### ■ حمل

در کیفیت حمل وجود و عدم بر

ماهیات است / ۱۲۸

در چگونگی حمل / ۱۲۸

تغایر موضوع و محمول در

حمل / ۱۲۹

در چگونگی حمل شیء و

خودش / ۱۲۹

### ■ حیّ

خدای تعالی حیّ است / ۷۴۰

تلازم قدرت و علم با صفت

حیّ / ۷۴۰

### ■ حیات

وجوب اعتباریّنه در حیات / ۶۲۱

احتیاج حیات به روح بخاری / ۶۲۲

تقابل عدم و ملکه حیات با

موت / ۶۲۲

### ■ حیّز

خدای تعالی صاحب حیّز

نیست / ۷۶۱

### ■ خداوند

صفت جود خداوند / ۷۷۷

صفت ملک در خداوند / ۷۷۸

صفت تمام و فوق تمام در

خداوند / ۷۷۹

صفت حقّ بودن در خداوند / ۷۷۹

صفت خیر بودن در خداوند / ۷۸۰

صفت حکمت در خداوند / ۷۸۱

صفت جبار در خداوند / ۷۸۱

صفت قهار در خداوند / ۷۸۲

صفت قیومت در خداوند / ۷۸۲

نفی عبث از فعل خداوند / ۷۹۳

نفی شبهات سه گانه در انتساب قبح به

خداوند / ۷۹۵

در صفات خدای تعالی است / ۷۱۸

خدای تعالی قادر است / ۷۱۸

خدای تعالی مخالف غیرش

است از ماهیات / ۷۵۸

خدای تعالی غیر مرکب است / ۷۵۹

ضدّ جهت خدای تعالی نیست / ۷۶۰

خدای تعالی صاحب حیّز

نیست / ۷۶۱

خدای تعالی حال در غیرش

نیست / ۷۶۱

نفی جهت از خدای تعالی / ۷۶۴

- خدای تعالی محلّ حوادث  
نیست / ۷۶۵
- استحالة الم و لذّت بر خدای  
تعالی / ۷۶۷
- خدای تعالی غیر مرئی و به دیده  
ادراک نمی شود / ۷۷۰
- خدای تعالی مرتکب قبیح نمی شود و  
اخلال در امور واجبه از او متحقّق  
نمی شود / ۷۹۱
- خدای تعالی قادر است بر قبیح / ۷۹۲
- خدای تعالی امور را از جهت غرضی  
انجام می دهد / ۷۹۳
- خدای تعالی اراده طاعت عباد را دارد  
و کراهت از معاصی دارد / ۷۹۴
- خط
- اختلاف جسم تعلیمی با خط و سطح  
تعلیمی / ۴۷۶
- اثبات عرضیت خط / ۴۸۰
- عدمی بودن نقطه، خط و سطح / ۴۸۱
- شناخت خط مستقیم و چگونگی تحقّق  
آن / ۶۲۶
- عدم تضاد خط مستقیم و  
مستدیر / ۶۳۰
- خفّت
- ثقل و خفّت و کیفیت آنها / ۴۹۷
- خفیف و ثقیل اضافی / ۴۹۸
- خلاّ
- امتناع خلاّ / ۳۳۳
- خلافت حضرت علی (ع)
- ادله اثبات خلافت:
- وقوع نصّ جلی بر خلافت حضرت  
علی (ع) / ۹۸۵
- آیات قرآنی وارد در شأن حضرت  
علی (ع) / ۹۷۳
- حدیث متواتر غدیر / ۹۷۶
- حدیث متواتر منزلت / ۹۸۰
- استخلاف حضرت علی (ع) در  
مدینه / ۹۸۳
- حدیث وارد در قضای دین  
حضرت / ۹۸۶
- افضلیت حضرت علی (ع) از  
غیر / ۹۸۷
- معجزات صادر از حضرت  
علی (ع) / ۹۸۷
- از طریق برهان خلف / ۹۸۹
- معیت با صادقان / ۹۹۰
- امر به اتباع اولی الامر / ۹۹۰
- سبق کفر مدعیان خلافت بر  
ایمانشان / ۹۹۱
- خلافت ابوبکر
- ادله نفی خلافت از ابوبکر / ۹۹۳
- منع ارث از پیامبر / ۹۹۳

منع از فدک / ۹۹۷

غضب حضرت زهرا - سلام الله عليها

- بر ابوبکر / ۱۰۰۲

شهادت وی بر علیه خودش / ۱۰۰۵

شهادت وی بر تسلط شیطان بر

او / ۱۰۰۵

گفتار عمر بر علیه خلافت

وی / ۱۰۰۶

شک خود وی در استحقاق بر

خلافت / ۱۰۰۶

مخالفت با نبی در شیوه استخلاف و

امارت دادن / ۱۰۰۷

تخلف از حکم نبی بر التحاق به سپاه

اسامه / ۱۰۰۸

عدم استحقاق بر تولی امری در زمان

رسول خدا / ۱۰۱۲

عدم علم وی به احکام / ۱۰۱۳

وصیت بر دفن در خانه پیامبر و

احراق بیت فاطمه (ع) / ۱۰۱۵

#### ■ خلافت عثمان

ادله نفی خلافت از عثمان / ۱۰۳۳

نصب امرای فاسق بر

مسلمین / ۱۰۳۴

تعدی در بیت المال و تفضیل بی جای

بعضی / ۱۰۳۵

تعیین غرقگاه بر خود / ۱۰۳۵

ضرب و شتم صحابه / ۱۰۳۶

اسقاط حد از برخی فاسق / ۱۰۳۷

طعن صحابه بر عثمان / ۱۰۳۷

#### ■ خلافت عمر

ادله نفی خلافت از عمر / ۱۰۲۰

عدم علم وی به احکام / ۱۰۲۰

عدم علم وی به قرآن در مرگ

پیامبر / ۱۰۲۳

افضلیت فقاہت حتی زنان بر

وی / ۱۰۲۴

تعدی وی در بیت المال / ۱۰۲۵

عدم علم وی به احکام

شرعی / ۱۰۲۶

حصر خلافت در شش نفر بر خلاف

عمل خلیفه قبل / ۱۰۲۷

پاره کردن نامه حضرت فاطمه (ع) در

باره فدک / ۱۰۳۲

#### ■ خلق

تغایر قدرت با خلق و فعل / ۶۱۲

در امکان خلق عالم دیگر غیر این

عالم / ۱۰۹۱

شباهات وارد در امتناع خلق عالم

دیگر / ۱۰۹۲

#### ■ خیال

شناخت قوه خیال / ۴۶۲

اثبات قوه خیال / ۴۶۲

- خیر
  - صفت خیر بودن در خداوند / ۷۸۰
- دادرسی
  - وجوب دادرسی بر حقّ از
  - مظلومان / ۸۸۱
- دایره
  - وجود دایره نافی فرض جزء لایتجزی
  - است / ۳۱۳
- دلیل
  - شناخت دلیل و اماره / ۵۸۶
  - مقدمات دلیل گاه عقلی است و گاه
  - عقلی و سمعی / ۵۸۶
  - افاده یقین در دلیل از ادله لفظیه / ۵۸۷
  - وجوب تأویل دلیل نقلی در تعارض با
  - دلیل عقلی / ۵۸۸
  - اقسام دلیل، قیاس، استقراء و
  - تمثیل / ۵۸۹
- دوام
  - وجوب دوام هستی در عالم
  - دیگر / ۱۰۹۳
- دوزخ
  - وجود بالفعل بهشت و دوزخ بنابر ادله
  - نقلی / ۱۱۷۲
  - ادله نفی بالفعل بهشت و دوزخ / ۱۱۷۲
  - ۱۱۷۳
  - وجود بالفعل بهشت و دوزخ بنابر ادله
- نقلی / ۱۱۷۲
  - ذائقه
    - قوة ذائقه / ۴۴۸
  - ذمّ
    - تعریف ذمّ / ۱۱۱۹
  - رحی
    - عدم تفکک رحی در جزء
    - لایتجزی / ۳۱۲
  - ردّ الشمس / ۹۸۹
  - رزق
    - معنی رزق / ۸۹۵
    - جواز سعی در تحصیل رزق / ۸۹۷
    - رزق نفی قول متصوفه در مقام / ۸۹۷
  - رطوبت
    - رطوبت، یبوست و کیفیت آنها / ۴۹۶
    - اختلاف رطوبت و یبوست با لین و
    - صلابت / ۴۹۷
  - روح بخاری
    - احتیاج حیات به روح بخاری / ۶۲۲
  - رؤیت
    - دلیل امتناع رؤیت خداوند / ۷۷۰
    - نفی ادله اشاعره در اثبات
    - رؤیت / ۷۷۰
    - حکایت درخواست رؤیت حضرت
    - موسی (ع) / ۷۷۰
    - حکایت رؤیت اهل بهشت / ۷۷۱

کیفیت استقرار حضرت حق در

جبل / ۷۷۳

نفی دلیل عقلی اشاعره در رؤیت به نه

وجه / ۷۷۴

خدای تعالی غیر مرئی است و به دیده

ادراک نمی شود / ۷۷۰

#### ■ زمان

حدوث و قدم زمان / ۱۰۰

اثبات عرضیت زمان / ۴۸۰

عروض تقدّم و تأخّر بر زمان به واسطه

حرکت / ۶۹۴

عروض بالذات زمان بر متغیرات، و

بالعرض بر غیر متغیرات / ۶۹۸

عدم احتیاج معروض زمان به

زمان / ۷۰۰

عدم جزئیت آن در زمان / ۷۰۱

زمان به واسطه حدوث عالم حادث

است / ۷۰۳

#### ■ زمین

نقض کرویت زمین / ۱۰۹۲

#### ■ سامعه

قوة سامعه / ۴۵۰

#### ■ سبق

اقسام سبق و تقدم / ۹۴

#### ■ سرعت

عدم اختلاف حقیقت حرکت به واسطه

سرعت و بطؤ / ۶۷۳

#### ■ سرور

شبهات وارد در اعتبار غموم در اهل

بهشت و سرور در اهل نار / ۱۱۳۲

#### ■ سطح

عدمی بودن نقطه، خط و سطح / ۴۸۱

اختلاف جسم تعلیمی با خط و سطح

تعلیمی / ۴۷۶

اثبات عرضیت سطح تعلیمی / ۴۷۹

#### ■ سعر

در معنی سعر / ۸۹۸

#### ■ سکون

تناهی حرکت و سکون / ۳۷۹

وجود سکون در حرکت ذوات

الزوايا / ۶۷۶

ماهیت سکون / ۶۷۶

تقابل سکون با حرکت مستقیم و

مستدیر / ۶۷۹

چگونگی سکون در غیر مقوله

أین / ۶۸۰

اعتبار تضاد در سکون به حسب ما فيه

الحركة / ۶۸۲

تقسیم حرکت و سکون به طبیعی،

قسری و ارادی / ۶۸۲

استناد سکون طبیعی به طبیعت

شیء / ۶۹۰

- سمع
  - کیفیت سمع / ۴۵۰
  - دلیل ثبوت سمع و بصر بر خداوند / ۷۴۴
- سمیع
  - خدای تعالی سمیع و بصیر است / ۷۴۴
- سهو
  - در معرفت سهو / ۵۶۶
- شامه
  - قوة شامه / ۴۴۹
- شر
  - چگونگی استناد شر به قدرت واجب الوجود / ۷۲۵
- شریعت
  - داشتن شریعت در نبوت واجب نیست / ۹۳۳
- شفاعت
  - در شفاعت است / ۱۱۴۹
  - معنی شفاعت / ۱۱۴۹
  - ابطال نظریه زیادت در شفاعت / ۱۱۵۰
  - پاسخ استدلال‌های چهارگانه نظریه زیادت منافع در شفاعت / ۱۱۵۱
  - ثبوت شفاعت در معنی اسقاط مضرت / ۱۱۵۶
- شک
  - در معرفت شک / ۵۶۶
- شکل
  - شکل طبیعی کروی است / ۳۲۸
  - شناخت شکل و تعریف آن / ۶۳۱
- شورا
  - حکایت شورا به روایت علامه حلی / ۱۱۲۸
  - حکایت شورا به روایت مؤلف / ۱۱۲۹
  - حکایت شورا به روایت طبری / ۱۰۳۰
  - حکایت شورا به روایت منهاج الکرامه / ۱۰۳۱
- شهوت
  - اختلاف اراده و کراهت باشهوت و نفرت در تعلق و عدم تعلق به خودشان / ۶۱۹
- شیئیت
  - در شیئیت است / ۶۹
- صادق
  - اثبات صادق بودن خداوند / ۷۴۵
- صامت
  - اقسام حروف، مصوت و صامت / ۵۲۶

## ■ صَحّت

صَحّت و مَرَض از کیفیات

نفسانی / ۶۲۳

## ■ صدق

نظریه تطابق در صدق / ۱۲۲

طریق معرفت صدق نبی(ص)

است / ۹۲۴

## ■ صراط

عذاب قبر و میزان و صراط / ۱۱۶۸

وجوب تصدیق به میزان، صراط و

حساب به واسطه ادله نقلی آن / ۱۱۷۸

چگونگی صراط / ۱۱۷۱

## ■ صرفه

دلیل مثبتین صرفه / ۹۴۲

ردّ نظریه صرفه / ۹۴۳

## ■ صلابت

اختلاف رطوبت و یبوست با لین و

صلابت / ۴۹۷

## ■ صنایع

تعلیم صنایع از ناحیه نبی / ۹۱۹

## ■ صوت

حقیقت صوت / ۵۲۲

شرط مقاومت در حصول

صوت / ۵۲۳

ابطال عدم حصول صوت در

خارج / ۵۲۴

ابطال بقای صوت / ۵۲۵

حصول تموج از یک صوت / ۵۲۵

عوارض غیر قابل شمارش

صوت / ۵۲۶

## ■ صورت

نسبت جنس و فصل با ماده و

صورت / ۱۷۵

## ■ ضدّ

استلزام اعتبار یکی از دو طرف ضدّ

در یک موضوع و... / ۲۲۱

عدم اعتبار دو ضدّ بر امر

واحد / ۲۲۱

عدم اعتبار ضدّ در اجناس / ۲۲۲

خدای تعالی دارای ضدّ نیست / ۷۶۰

## ■ ضرورت

اقسام ضرورت و امکان / ۷۷

## ■ ضلالت

معنی هدایت و ضلالت / ۸۲۷

## ■ ضوء

دو طرف داشتن لون و ضوء / ۵۱۴

تغایر حسی لون و ضوء / ۵۱۸

شدّت و ضعف در لون و ضوء / ۵۱۸

ابطال جسم بودن ضوء / ۵۱۹

عرض بودن ضوء / ۵۲۰

ظلمت و تقابل آن با ضوء / ۵۲۱

ضوء ذاتی و عرضی / ۵۲۱

- طبیعت
  - تفارق قدرت با طبیعت و مزاج / ۶۰۳
  - طعوم
    - بیان طعوم نه گانه / ۵۳۱
  - طیر
    - حدیث طیر / ۱۰۷۲
  - ظلمت
    - ظلمت و تقابل آن با ضوء / ۵۲۱
  - ظنّ
    - اعتقاد و ظنّ و غیر این دو / ۵۶۱
    - در معرفت ظنّ / ۵۶۹
    - شدّت و ضعف در ظنّ / ۵۷۰
    - افاده ظنّ از استقراء و تمثیل / ۵۹۶
  - عادت
    - فعل جزاف و عادت / ۲۸۶
  - عارض
    - فرق عرضی و عارض / ۱۹۸
  - عاقل
    - کیفیت حلول صورت در عاقل / ۵۴۰
    - نفی اتحاد عاقل و معقول / ۵۴۱
    - هر مجرد عاقل است / ۵۹۹
    - هر عاقلی مجرد است / ۵۹۶
  - عالم
    - امکان خلق عالم دیگر غیر این عالم / ۱۰۹۱
- صحتّ عدم از برای عالم / ۱۰۹۳
- دلیل نقلی معاضد معدوم شدن عالم است / ۱۰۹۸
- خدای تعالی عالم است / ۷۲۹
- عبث
  - فعل عبث و باطل / ۲۸۵
  - نفی عبث از فعل خداوند / ۷۹۳
- عجز
  - تقابل عدم و ملکه قدرت با عجز / ۶۱۱
- عدد
  - وحدت عدد نیست / ۲۰۷
  - در الحاق نقطه و عدد به اعراض / ۴۶۶
  - اثبات عرضیت عدد / ۴۸۰
- عدم
  - در وجود و عدم / ۱۲
  - تعریف وجود و عدم / ۱۴
  - تعریف لفظی وجود و عدم / ۱۵
  - عدم اخصّ اعمّ است از عدم اعمّ / ۷۲
  - تصوّر عدم / ۱۱۹
  - امکان تصور عدم عالم و عدم خود / ۱۲۰
  - عدم شیء ذاتی شیء نیست / ۲۹۳
  - تقابل عدم و ملکه حیات با موت / ۶۲۲

در وقوع عدم و کیفیت آن

است / ۱۰۹۲

### ■ عدم ملکه

عدم ملکه به موضوع محتاج

است / ۶۵

احکام تقابل عدم و ملکه / ۲۲۰

تقابل عدم و ملکه قدرت با

عجز / ۶۱۱

### ■ عذاب

خدای تعالی اطفال را عذاب

نمی کند / ۸۲۹

شبهات وارد در تعذیب اطفال و پاسخ

به آنها / ۸۳۰

انقطاع عذاب اصحاب کبایر / ۱۱۴۳

عذاب قبر و میزان و صراط / ۱۱۶۸

استدلال مصنف بر امکان عذاب

قبر / ۱۱۶۸

نقل گفتار برخی در عدم عذاب قبر و

سؤال آن / ۱۱۷۰

### ■ عرضی

فرق عرضی و عارض / ۱۹۸

### ■ عصمت

وجوب عصمت / ۹۲۱

ادله امامیه بر وجوب عصمت / ۹۲۲

ادله وجوب عصمت / ۹۵۶-۹۵۸

عصمت در ائمه / ۱۰۸۵

امام واجب است معصوم باشد / ۹۵۶

### ■ عفو

فرق عفو و قابض / ۵۳۳

### ■ عفو

ادله جواز عفو / ۱۱۴۷

دلیل نقلی جواز عفو / ۱۱۴۷

### ■ عقاب

ثواب و عقاب / ۱۱۱۸

تعریف عقاب / ۱۱۱۹

ادله استحقاق ذم و عقاب در انجام

قبیح و اخلاص به واجب / ۱۱۲۲

در صفات ثواب و عقاب

است / ۱۱۲۸

ادله دوام ثواب و عقاب / ۱۱۲۸ -

۱۱۲۹

وجوب خلوص ثواب و عقاب از

شوائب / ۱۱۳۰

ادله انقطاع عقاب اصحاب

کبایر / ۱۱۴۳

بیان معتزله در عدم انقطاع

عقاب / ۱۱۴۵

ادله معتزله در وجوب سقوط عقاب و

پاسخ آن / ۱۱۶۴

دلیل مرجئه بر سقوط عقاب تفضلاً و

پاسخ آن / ۱۱۶۵

توبه موجب اسقاط عقاب است نه

موجب ثواب / ۱۱۶۶

## ■ عقل

تفسیر عقل / ۵۵۹

اطلاقات عقل / ۵۶۰

جواهر مجرّده: عقول و نفوس / ۳۹۴

نفی عقول از دیدگاه متکلمان / ۳۹۶

استدلال فلاسفه در اثبات عقول از

طریق قاعده الواحد / ۳۹۶

## ■ علت

در علت و معلول است / ۲۲۷

تعریف علت و معلول / ۲۲۷

وجوب اعتبار علت با معلول بر خلاف

معدّ / ۲۲۹

اعتبار وحدت معلول با وحدت

علت / ۲۳۰

اعتبار تقابل تضایف بین علت و معلول

و معقول ثانی بودن آنها / ۲۵۱

مُصاحِبِ علّت، علّت نیست و

مُصاحِبِ معلول نیز معلول

نیست / ۲۶۷

اقسام علّت / ۲۸۷

علت بالقوة و بالفعل / ۲۸۸

علت کلی و جزئی / ۲۸۹

علت ذاتی و عرضی / ۲۸۹

علت عام و خاص / ۲۹۰

اعتبار علت در طرف عدم

معلول / ۲۹۱

لزوم تغایر علت فاعلی و قابلی در

حرکت / ۶۵۶

علت بسیط و مرکب در علل

چهارگانه / ۲۸۷

علّت صوری / ۲۸۳

علّت غائی / ۲۸۳

کیفیت کثرت معلول‌ها با وحدت علت

فاعلی / ۲۳۶

احکام علّت فاعلی / ۲۲۸

علت قریب و بعید / ۲۹۰

علّت مادی / ۲۸۱

علت مشترک و خاص / ۲۹۰

شناخت علّت‌های فاعلی

بالعرض / ۲۹۴

اقسام علل / ۲۲۸

عناصر علل ذاتی بعضی از برای بعض

نیستند / ۲۶۹

اجتماع علّیت و معلولیت در یک

شیء / ۲۵۲

در نسبت علّیت است به مفعول / ۲۶۶

## ■ علم

در بحث از علم است به قول

مطلق / ۵۳۶

اقسام علم، تصور و تصدیق / ۵۳۶

عدم امکان تعریف علم / ۵۳۷

علم موقوف بر انطباع است / ۵۳۸  
 عدم جواز تعلق علم واحد به دو  
 معلوم / ۵۴۲  
 ابطال عدم عینیت علم به حال و  
 استقبال / ۵۴۲  
 اعتبار اضافه در علم / ۵۴۴  
 اثبات عرض بودن علم / ۵۴۶  
 اقسام علم / ۵۴۷  
 علم فعلی و انفعالی / ۵۴۷  
 اقسام شش گانه علم ضروری / ۵۴۷  
 علم واجب و ممکن / ۵۴۹  
 تبعیت علم از معلوم / ۵۵۰  
 در توقف علم است بر استعداد / ۵۵۳  
 مناسبت میان علم و ادراک / ۵۵۴  
 علم به علت مستلزم علم به معلول  
 است / ۵۵۵  
 مراتب علم / ۵۵۶  
 کیفیت علم بذی السبب / ۵۵۷  
 نسبت منطقی حاکم بین اعتقاد و  
 علم / ۵۶۲  
 اضافی بودن علم و اعتقاد و اعتبار  
 تعلقشان به خود / ۵۶۷  
 وجوب حصول علم از نظر  
 صحیح / ۵۷۶  
 اراده و کراهت از اقسام علم به معنی  
 اعمند / ۶۱۷

عمومیت علم خداوند بر تمام  
 معلومات / ۷۳۲  
 بیان اشکالات وارد در علم  
 خداوند / ۷۳۴  
 پاسخ از نفی علم خداوند به  
 خویش / ۷۳۴  
 پاسخ از نفی علم خداوند به ماهیات  
 مغایر با او / ۷۳۵  
 پاسخ از نفی علم خداوند به جزئیات  
 زمانی / ۷۳۷  
 پاسخ از نفی علم خداوند به  
 متجددات / ۷۳۹  
 تلازم قدرت و علم با صفت  
 حی / ۷۴۰  
 اثبات علم خدا از طریق صدور احکام  
 متقنه از وی / ۷۲۹  
 اثبات علم خدا از طریق اقتضای تجرّد  
 خداوند / ۷۳۰  
 اثبات علم خدا از طریق علم خداوند  
 به ذات خود / ۷۳۲  
 ■ علی (ع)  
 علی (ع) افضل از  
 صحابه است / ۱۰۳۸  
 علی (ع) از همه بیشتر جهاد نموده و  
 بیشتر صدمه دیده است / ۱۰۳۹  
 منزلت علی (ع) در غزوه بدر / ۱۰۳۹

- بود / ۱۰۵۶  
 اشکال عامّه در عدم بلوغ حضرت  
 علی (ع) در وقت ایمان آوردن و پاسخ  
 آن / ۱۰۵۷  
 علی (ع) فصیح‌ترین فرد بود / ۱۰۵۹  
 علی (ع) وی درست رأی‌ترین فرد  
 بود / ۱۰۶۰  
 علی (ع) حریص‌ترین فرد در اجرای  
 حدود الهی بود / ۱۰۶۱  
 علی (ع) حافظ‌ترین مردم به کتاب  
 الله بود / ۱۰۶۱  
 اخبار علی (ع) از مغیبات / ۱۰۶۲  
 اخبار علی (ع) به قتل  
 ذوالثدیة / ۱۰۶۲  
 اخبار علی (ع) به عدم عبور اهل  
 نهروان / ۱۰۶۳  
 اخبار علی (ع) از قتل خود و  
 غیر / ۱۰۶۳  
 اخبار علی (ع) از حال خالد / ۱۰۶۴  
 اخبار علی (ع) از قاتل حضرت امام  
 حسین (ع) / ۱۰۶۵  
 علی (ع) مستجاب الدعوه  
 بود / ۱۰۶۵  
 دعای علی (ع) بر بسرین  
 ارطاة / ۱۰۶۶  
 دعای علی (ع) بر عمران / ۱۰۶۶
- منزلت علی (ع) در غزوه  
 احد / ۱۰۴۰  
 منزلت علی (ع) در غزوه  
 خندق / ۱۰۴۱  
 منزلت علی (ع) در غزوه  
 خیبر / ۱۰۴۱  
 منزلت علی (ع) در غزوه  
 حنین / ۱۰۴۳  
 دوم: وعلی (ع) اعلم از همه  
 بود / ۱۰۴۴  
 شدت ذکاء علی (ع) / ۱۰۴۵  
 عدم اشتباه علی (ع) در احکام و  
 رجوع خلفا به او / ۱۰۴۵  
 علی (ع) قاضی‌ترین فرد بود / ۱۰۴۷  
 علی (ع) استناد تمام علما به او / ۱۰۴۸  
 اقرار علی (ع) بر اعلمیت از  
 غیر / ۱۰۴۸  
 دلالت آیه آل عمران بر فضیلت علی  
 (ع) / ۱۰۴۹  
 علی (ع) سخی‌ترین فرد بود / ۱۰۵۰  
 علی (ع) وی زاهدترین فرد پس از  
 رسول خدا بود / ۱۰۵۱  
 علی (ع) عابدترین فرد بود / ۱۰۵۳  
 علی (ع) حلیم‌ترین فرد بود / ۱۰۵۳  
 علی (ع) خلیق‌ترین فرد بود / ۱۰۵۵  
 علی (ع) اقدم مردم در ایمان

دعای علی (ع) بر انس بن

مالک / ۱۰۶۶

دعای علی (ع) بر زید بن

ارقم / ۱۰۶۶

ظهور معجزات از علی (ع) / ۱۰۶۷

علی (ع) نزدیک ترین فرد به رسول

خدا بود / ۱۰۶۷

علی (ع) برادر رسول خدا

بود / ۱۰۶۸

وجوب محبت علی (ع) بنابر

قرآن / ۱۰۶۸

فضیلت حضرت علی (ع) بنابر آیه

«صالح المؤمنین» / ۱۰۶۹

علی (ع) در منزلت مساوی انبیاء

بود / ۱۰۷۱

فضیلت حضرت علی (ع) بر غیرش

بنابه مفاد حدیث طبر، منزلت و

غیره / ۱۰۷۰

فضیلت علی (ع) در روایت سید

عرب / ۱۰۷۶

فضیلت علی (ع) در حدیث

منزلت / ۱۰۷۷

فضیلت علی (ع) در تزویج با

فاطمه (ع) / ۱۰۷۷-۱۰۸۰

فضیلت علی (ع) در حدیث خیر

البشر / ۱۰۷۷

علی (ع) هرگز کافر نبود / ۱۰۷۸

بهره‌مندی بسیاری از مسلمانان از علی

(ع) / ۱۰۷۸

وجود کمالات نفسانی، بدنی و خارجی

در علی (ع) / ۱۰۷۹

کمالات نفسانی و بدنی علی

(ع) / ۱۰۷۹

کمالات خارجی نسب علی

(ع) / ۱۰۸۰

کمال فرزندان علی (ع) / ۱۰۸۱

مبارزان با علی (ع) کافرند و مخالفانش

فاسق / ۱۰۸۷

#### ■ عناصر

اقسام عناصر، بسیط و مرکب / ۳۴۵

اقسام عناصر بسیط / ۳۴۶

جواز تبدیل عناصر چهارگانه به

یکدیگر / ۳۴۷

کیفیات مختصه به هر یک از

عناصر / ۳۴۸

کیفیت تفاعل عناصر / ۳۶۱

مزاج حاصل از تفاعل عناصر / ۳۶۱

بحث از عناصر بسیط / ۳۴۵

#### ■ عوض

تعریف عوض / ۸۷۲

وجوه استحقاق عوض برای

عبد / ۸۷۳

وجوب عوض بر غیر خداوند در

برخی موارد / ۸۸۰

تمکین ظالم بدون عوض بر حق محال

است / ۸۸۲

کیفیت ایصال عوض به

مستحق / ۸۸۳

احکام عوض / ۸۸۵

عدم دوام عوض / ۸۸۵

تفاوت عوض با ثواب / ۸۸۷

عدم معین بودن منافع عوض در امر

خاص / ۸۸۸

عدم جواز اسقاط حق عوض و هبه

آن / ۸۸۹

لزوم تزاید عوض بر خداوند تا حدّ

رضایت، و لزوم برابری آن در عوض

انسان‌ها / ۸۹۰

#### ■ غایت

اعتبار غایت در فاعل بالاراده و

بالقصد / ۲۸۴

تقسیم غایت به حسب قوه‌های

مختلف / ۲۸۴

اثبات غایت در حرکت‌های

اتفاقی / ۲۸۷

#### ■ غدیر

حدیث متواتر غدیر / ۹۷۶

شبهه وارد در تفسیر مولی در خبر

غدیر / ۱۰۷۵

فضیلت علی (ع) بنابر حدیث غدیر

خم / ۱۰۷۴

#### ■ غرض

خدای تعالی امور را از جهت غرضی

انجام می‌دهد / ۷۹۳

#### ■ غضب

غضب، حزن، همّ، خجالت و حقد از

کیفیات نفسانی است / ۶۲۵

#### ■ غم

فرح و غم از کیفیات نفسانی / ۶۲۴

انزال غموم / ۸۷۴

شبهات وارد در اعتبار غموم در اهل

بهشت و سرور در اهل نار / ۱۱۳۲

#### ■ غنی

خدای تعالی غنی است / ۷۶۵

#### ■ غیبت

وجوب عذرخواهی از غیبت شده با

رسیدن غیبت به او / ۱۱۶۱

#### ■ فاعل

عدم اعتبار تأثیر فاعل، مقارن عدم

معلول مطلقاً / ۲۲۹

قابل فاعل نیست / ۲۶۳

تغایر اعتبار اراده و کراهت به حسب

فاعل با اراده و بی‌اراده / ۶۱۹

ما فاعل فعلیم / ۷۹۷

اعتبار غایت در فاعل بالاراده و

بالتقص / ۲۸۴

اعتبار غایت در فاعل بالاراده و

بالتقص / ۲۸۴

## ■ فرح

فرح و غم از کیفیات نفسانی / ۶۲۴

## ■ فسق

معنی کفر، فسق و نفاق / ۱۱۷۵

## ■ فصل

هر چه جنس ندارد فصل هم

ندارد / ۱۷۴

نسبت جنس و فصل با ماده و

صورت / ۱۷۵

اعتبار یک امر به عنوان جنس و فصل

به دو اعتبار / ۱۸۷

اعمیت جنس از نوع و تساوی فصل با

نوع / ۱۸۸

فصل تام و غیر تام / ۱۷۸

## ■ فعل

مراتب صدور فعل / ۲۷۱

قدرت مصحح فعل است / ۶۰۵

ادله تقدم قدرت بر فعل / ۶۰۷

عدم وقوع حرکت در مقوله های فعل

وانفعال / ۶۶۲

مقوله فعل و انفعال / ۷۰۸

اعتباری بودن مقوله فعل و

انفعال / ۷۰۹

تحقیق میرداماد در وجه فعل / ۱۱۲۶

## ■ فکر

افاده علم از طریق نظر و فکر / ۵۷۲

اعتبار صحت ماده و صورت در تولید

فکر و نظر / ۵۷۳

## ■ فنا

ضدیت فنا بر جواهر / ۳۰۳

اقوال وارد در فنا / ۱۱۰۱

ادله امتناع قیام فنا به جواهر / ۱۱۰۲

لزوم انقلاب حقیقت و تسلسل در

قبول فنای قائم به جواهر / ۱۱۰۳

## ■ فوق تمام

صفت تمام و فوق تمام در

خداوند / ۷۷۹

## ■ قابض

فرق عفض و قابض / ۵۳۳

## ■ قابل

قابل فاعل نیست / ۲۶۳

## ■ قادر

خدای تعالی قادر است / ۷۱۸

خدای تعالی بر قبیح قادر است / ۷۹۲

عدم تعلّق یک مقدور به دو

قادر / ۶۰۹

## ■ قاعده

قاعده فرعیت / ۱۳۰

قاعده فرعیت در قضایای

سالبه / ۱۳۱

قاعده هر حادثی مسبوق به ماده

است / ۱۵۳

قاعده هر عاقلی مجرد است / ۵۹۶

قاعده هر مجرد عاقل است / ۵۹۹

استدلال فلاسفه در اثبات عقول از

طریق قاعده الواحد / ۳۹۶

### ■ قبح

اثبات عقلی بودن حسن و قبح / ۷۸۴

نفی شبهات سه گانه در انتساب قبح به

خداوند / ۷۹۵

خدای تعالی قبیح انجام نمی‌دهد و

اخلال در امور واجب از او متحقق

نمی‌شود / ۷۹۱

### ■ قدر

قضا و قدر / ۸۱۹

### ■ قدرت

احکام قدرت / ۶۰۳

تفارق قدرت با طبیعت و مزاج / ۶۰۳

قدرت مصحح فعل است / ۶۰۵

تعلق قدرت به وجود و عدم / ۶۰۶

ادله تقدم قدرت بر فعل / ۶۰۷

عدم جواز تعلق دو قدرت به یک

مقدور / ۶۰۹

تقابل عدم و ملکه قدرت با

عجز / ۶۱۱

تغایر قدرت با خلق و فعل / ۶۱۲

پاسخ از اشکال وارد در نقض تعریف

قدرت / ۷۲۰

قدرت بر وجود شیء در آینده با عدم

فعلی آن سازگار است / ۷۲۱

عمومیت قدرت واجب الوجود بر تمام

مقدورات / ۷۲۴

چگونگی استناد شر به قدرت واجب

الوجود / ۷۲۵

تلازم قدرت و علم با صفت

حیّ / ۷۴۰

پاسخ به شبهه وارد در عدم انتساب

متولدات به قدرت ما / ۷۱۸

### ■ قدم

قدم و حدوث / ۹۴

اعتباری بودن قدم و حدوث / ۱۰۲

شبهه‌ای در اثبات قدم عالم / ۳۸۵

نفی دلیل فلاسفه در اثبات قدم عالم به

شش وجه / ۳۸۵ - ۳۹۰

شناخت حدوث و قدم حقیقی و

مجازی / ۹۹

نفی قدیم غیر واجب الوجود / ۱۵۲

قدیم را عدم جایز نیست / ۱۵۵

### ■ قضا

قضا و قدر / ۸۱۹

نفی قول اشاعره در باره قضاء / ۸۲۱  
نفی اشاعره در تفسیر حضرت علی (ع)  
در باره قضاء و قدر / ۸۲۲

#### ■ قضیه

اقسام قضیه به حسب موضوع / ۲۱۷

#### ■ قوای جسمانی

دلیل تناهی تأثیر قوای جسمانی  
قسری / ۲۷۷

دلیل تناهی تأثیر قوای جسمانی  
طبیعی / ۲۸۰

قوای جسمانی مؤثر است به مشارکت  
وضع / ۲۷۳

تناهی قوای جسمانی / ۲۷۴

#### ■ قوای نباتی

قوای نباتی / ۴۴۲

اقسام قوای نباتی / ۴۴۳

#### ■ قوه

در بیان اقسام قوت / ۲۷۵

شناخت قوه حیوانی / ۴۴۷

ارکان قوه غاذیه / ۴۴۴

ابطال قوه مصوره / ۴۴۶

نقش قوه نباتی برای نفس / ۴۴۲

#### ■ قهار

صفت قهار در خداوند / ۷۸۲

#### ■ قیاس

اقسام دلیل، قیاس، استقراء و

تمثیل / ۵۸۹

شناخت قیاس اقترانی و

استثنایی / ۵۹۰

اقسام قیاس اقترانی و

استثنایی / ۵۹۰

اقسام قیاس اقترانی به حسب

صورت / ۵۹۱

اقسام قیاس اقترانی به حسب

ماده / ۵۹۴

اقسام قیاس استثنایی / ۵۹۴

#### ■ قیومت

صفت قیومت در خداوند / ۷۸۲

#### ■ کثرت

وحدت و کثرت / ۱۹۲

اعرفیت وحدت در نزد عقل و کثرت

در نزد خیال / ۱۹۴

تقابل میان وحدت و کثرت / ۱۹۶

عدم تقابل ذاتی وحدت و

کثرت / ۱۹۶

عوامل عروض کثرت بر

حرکت / ۶۷۰

#### ■ کرامات

ذکر کرامات / ۹۲۶

پاسخ به ادله نفی کرامات / ۹۲۷

#### ■ کراهت

اراده و کراهت / ۶۱۷

اراده و کراهت از اقسام علم به معنی

اعمند / ۶۱۷

اعتبار اراده و کراهت در یک عمل با

دو سویه متقابل / ۶۱۸

تغایر اعتبار اراده و کراهت به حسب

فاعل با اراده و بی‌اراده / ۶۱۹

اختلاف اراده و کراهت باشهوت و

نفرت در تعلق و عدم تعلق به

خودشان / ۶۱۹

#### ■ کسب

گذری بر نظریه کسب / ۷۹۸

#### ■ کفر

معنی کفر، فسق و نفاق / ۱۱۷۵

#### ■ کلام

عدم تعقل کلام به غیر از حروف

مسموع / ۵۲۸

دلیل ثبوت کلام بر خداوند / ۷۴۵

فرق کلام نفسی و مأمور به / ۵۲۹

#### ■ کلی

اقسام کلی / ۱۵۹

کلی طبیعی / ۱۶۰

کلی منطقی و عقلی / ۱۶۱

#### ■ کلیات خمس

نقل عبارت شیخ در کلیات

خمس / ۱۸۱

کلام ملا محمود نیریزی در حصر

کلیات خمس / ۱۸۱

#### ■ کم

مقوله کم / ۴۶۹

قسمت کم / ۴۶۹

خواص کم / ۴۷۰

در احکام کم / ۴۷۳

عدم اعتبار ضدیت در کم و ادله

آن / ۴۷۴

اتصاف کم به انواعش / ۴۷۵

اثبات عرضیت اقسام کم به نحو

کلی / ۴۷۸

اثبات عرضیت اقسام کم به نحو

جزئی / ۴۷۹

عروض تناهی و عدم تناهی بر

کم / ۴۸۳

در اقسام مختص به کم متصل و

منفصل / ۶۲۶

چگونگی وقوع حرکت در مقوله

کم / ۶۶۳

#### ■ کمال

شناخت کمال اول و ثانی / ۴۰۸

کم بالذات و بالعرض / ۴۷۱

اقسام تعلیمیات در کم متصل / ۴۷۶

کیفیّات مختص به کمیّات / ۶۲۶

#### ■ کیف

مقوله کیف / ۴۸۰

تعریف به رسم کیف / ۴۸۷

اقسام کیف / ۴۸۸

چگونگی وقوع حرکت در مقوله

کیف / ۶۶۶

کیفیات مختص به هر یک از

عناصر / ۳۴۸

مغایرت کیفیات با اشکال / ۴۹۰

مغایرت کیفیات با امزجه / ۴۹۲

بحث از کیفیات استعدادی / ۵۳۴

افتقار کیفیات نفسانی به حیات با

اعتدال مزاج / ۶۲۱

باقی کیفیات نفسانی / ۶۲۳

صحّت و مرض از کیفیات

نفسانی / ۶۲۳

کیفیات مختص به کمیّات / ۶۲۶

عدم اتصاف افلاک به کیفیات فعلی و

انفعالیه / ۳۴۴

بحث از کیفیات نفسانی / ۵۳۵

اقسام کیفیات نفسانی / ۵۳۵

فرح و غم از کیفیات نفسانی / ۶۲۴

غضب، حزن، همّ، خجالت و حقد از

کیفیات نفسانی است / ۶۲۵

## ■ گناه

تعریف گناه صغیره و کبیره / ۱۱۴۳

## ■ لامسه

در شناخت قوه لامسه و قوای

آن / ۴۴۸

## ■ لذّت

الم ولذّت / ۶۱۳

لذّت خروج از حالت طبیعی

نیست / ۶۱۴

تقسیم لذّت و الم به حسی و

عقلی / ۶۱۶

استحاله الم ولذّت بر خدای

تعالی / ۷۶۷

## ■ لطف

ماهیت لطف و احکام آن / ۸۴۷

وجوب عدم وصول لطف به

الغاء / ۸۴۸

تحصل فعل به واسطه لطف / ۸۴۸

وجوب لطف / ۸۴۹

اقسام لطف / ۸۵۰

پاسخ به شبهه‌های سه گانه اشاعره در

عدم وجوب لطف / ۸۵۱ - ۸۵۴

احکام پنج گانه لطف / ۸۵۶

لزوم مناسبت بین لطف و ملطوف

فیه / ۸۵۶

عدم وصول لطف به حدّ الغاء / ۸۵۶

علم اجمالی یا تفصیلی مکلف به

لطف / ۸۵۷

اعتبار زیادت حُسن در لطف علاوه بر

وجوبش / ۸۵۷

- اعتبار تخیر در لطف / ۸۵۸
- لزوم لطف در الم علاوه بر اعتبار نفع در آن / ۸۶۱
- لمس
- فرق لمس و مس / ۴۴۷
- لون
- دو طرف داشتن لون و ضوء / ۵۱۴
- لون و عدم حقیقت آن در نزد عده‌ای / ۵۱۵
- شناخت دو طرف لون / ۵۱۶
- ضوء شرط ادراک لون است نه وجود آن / ۵۱۷
- تغایر حسی لون و ضوء / ۵۱۸
- شدّت و ضعف در لون و ضوء / ۵۱۸
- لین
- اختلاف رطوبت و یبوست بالین و صلابت / ۴۹۷
- مادّه
- نسبت جنس و فصل با مادّه و صورت / ۱۷۵
- ماهیات
- وجود زاید بر ماهیات است / ۲۵
- ادله هفتگانه زیادت وجود بر ماهیت / ۲۵ - ۳۱
- در بیان ماهیت و لواحق آن است، مثل وحدت و کثرت / ۱۵۶
- چگونگی سلب در ماهیت / ۱۵۸
- انقسام ماهیت به بسیط و مرکّب / ۱۶۱
- چگونگی اعتبار اجزای ماهیت در آن به نحو بشرط و لا بشرط / ۱۷۴
- تفارق اسباب وجود و ماهیت / ۲۹۲
- ماء
- خواص ماء / ۳۵۲
- مباشر
- در تقسیم فعل به مباشر، متولد و مخترع و صحت انتساب فعل متولد به عباد / ۸۱۲
- مبصرات
- بحث از مبصرات / ۵۱۴
- مبعوث
- در شناختن مبعوث در قیامت / ۱۱۱۵
- متحرک
- قطع مسافت توسط متحرک / ۳۱۲
- انقسام حرکت به واسطه متحرک و مسافت / ۶۷۲
- متخیله
- شناخت قوه متخیله / ۴۶۴
- متعه
- نهی از دو متعه / ۱۰۲۶
- متغیر
- نقش میل در حرکت و ارتباط متغیر به

- ثابت / ۵۰۰
- متکلم  
خدای تعالی متکلم است / ۷۴۵  
اقول گوناگون در معنی متکلم / ۷۴۵
- متولد  
در تقسیم فعل به مباشر، متولد و  
مخترع و صحت انتساب فعل متولد به  
عباد / ۸۱۲  
پاسخ به شبهه وارد از اشاعره درنی  
فعل متولد از عبد / ۸۱۸  
پاسخ به شبهه وارد در عدم انتساب  
متولدات به قدرت ما / ۷۱۸  
احکام متولده از افعال / ۸۱۲
- متی  
عدم وقوع حرکت در مقوله  
متی / ۶۶۱  
مقوله متی / ۶۹۴  
در متی است که نسبت به زمان  
باشد / ۶۹۴
- مجرد  
هر عاقلی مجرد است / ۵۹۶  
هر مجرد عاقل است / ۵۹۹
- مجنون  
حکم اطفال و مجانین در ثواب و  
عقاب / ۱۱۴۶
- محرک  
عدم اعتبار وحدت محرک در  
حرکت / ۶۶۹
- محسوسات  
بحث از محسوسات / ۴۸۹
- محصله  
قضایای موجه و محصله / ۲۲۰
- محلّ  
نسبت منطقی حاکم بین موضوع و  
محلّ / ۲۹۹  
در جوهر بودن و عرض بودن  
محلّ / ۳۰۰  
وحدت محلّ مستلزم وحدت حال  
نیست / ۳۰۵  
خدای تعالی محلّ حوادث  
نیست / ۷۶۵
- مخالفین  
در ذکر احکام مخالفین / ۱۰۸۶
- مخترع  
در تقسیم فعل به مباشر، متولد و  
مخترع و صحت انتساب فعل متولد به  
عباد / ۸۱۲
- مدح  
تعریف مدح / ۱۱۱۹  
شرط استحقاق ثواب و مدح / ۱۱۱۹
- مرض  
صحّت و مرض از کیفیات

قطع مسافت توسط متحرک / ۳۱۲  
انقسام حرکت به واسطه متحرک و  
مسافت / ۶۷۲

■ مسموعات  
بحث از مسموعات / ۵۲۲

■ مضمومات  
بحث از مضمومات / ۵۳۳

■ مصوت  
اقسام حروف، مصوت و  
صامت / ۵۲۶

■ مضاف  
در اقسام مضاف است / ۶۳۲  
مضاف حقیقی و مضاف  
مشهوری / ۶۳۲  
اضافه خواص عروض مضاف حقیقی  
بر تمام موجود / ۶۳۴  
عروض مضاف حقیقی بر  
مشهوری / ۶۴۲

■ مطعومات  
بحث از مطعومات / ۵۳۱

■ معاد  
معاد و وعد وعید / ۱۰۹۱  
تعریف لغوی و اصطلاحی  
معاد / ۱۰۹۱  
وجوب معاد جسمانی / ۱۱۱۰  
ادله وجوب معاد / ۱۱۱۴

نفسانی / ۶۲۳

■ مرکب  
مرکب و چگونگی جزء در آن / ۱۶۵  
معرفت مرکب عقلی و اعتبار جنس و  
فصل در آن / ۱۷۹  
خدای تعالی غیر مرکب است / ۷۵۹  
بحث از مرکبات / ۳۵۸  
حدوث مرکبات و ابطال رأی اصحاب  
خلیط / ۳۵۹  
وجوب تناهی اعتبار جنس و فصل در  
مرکب عقلی / ۱۸۴

■ مرگ  
لطف بودن مرگ در وقت خاص / ۸۹۲

■ مرید  
خدای تعالی مرید است / ۷۴۱

■ مزاج  
مزاج حاصل از تفاعل عناصر / ۳۶۱  
نفس ناطقه مزاج نیست / ۴۱۱  
تفارق قدرت با طبیعت و مزاج / ۶۰۳  
تحقق الم به تفرق اتصال و سوء  
مزاج / ۶۱۵  
افتقار کیفیات نفسانی به حیات با  
اعتدال مزاج / ۶۲۱

■ مس  
فرق لمس و مس / ۴۴۷

■ مسافت

استجابات دعای حضرت در حق

حضرت امیر(ع) / ۹۳۸

شق القمر / ۹۳۸

حرکت درخت / ۹۳۸

ستون حنّانه / ۹۳۹

اخبار از مغیبات / ۹۳۹

اخبار از قتل امام حسین(ع) / ۹۳۹

اخبار از قتل ثابت بن قیس / ۹۳۹

اخبار از فتح مصر / ۹۳۹

اخبار از ادعای کاذب نبوت مسیلمه و

عیسی / ۹۳۹

اخبار از قتل ذوالثدیّه / ۹۳۹

نفرین در حق عتبه / ۹۴۰

اخبار از فوت نجاشی / ۹۴۰

اخبار از شهادت جعفر و ابن

رواقه / ۹۴۰

اخبار از قتل عمار یاسر / ۹۴۱

اخبار از قتال با ناکشین، قاسطین و

مارقین / ۹۴۱

#### ■ معجزه

تعریف معجزه / ۹۲۴

شروط معجزه / ۹۲۵

اقسام معجزه پیامبر / ۹۳۴

معجزه قرآن / ۹۳۴

#### ■ معدات

معدات و اقسام آن / ۲۹۳

نقض گفتار فلاسفه در معاد

جسمانی / ۱۱۱۵

شبهات وارد در امتناع معاد

جسمانی / ۱۱۱۷

#### ■ معانی

نفی معانی و احوال وصفات زائده در

اعیان / ۷۶۸

#### ■ معجزات

ارهاص یا معجزات قبل از

بعثت / ۹۲۹

معجزات غیر قرآن / ۹۳۵

معجزات صادر از حضرت

علی(ع) / ۹۸۷ - ۹۸۹

#### ■ معجزات غیر قرآنی رسول خدا

ظهور آب از بین انگشتان

حضرت / ۹۳۵

ظهور آب چاه حدیبیه / ۹۳۵

ظهور آب در چاه خشک / ۹۳۵

عدم کاهش غذا در ضیافت

حضرت / ۹۳۶

ضیافت حضرت در روز

خندق / ۹۳۶

تسبیح ریگ در دست حضرت / ۹۳۷

شهادت گرگ / ۹۳۸

شکوه ناقه / ۹۳۸

درمان رمد حضرت علی(ع) / ۹۳۸

## ■ معدوم

معدوم عود نمی‌کند / ۱۳۴

ادله پنجگانه اعاده معدوم / ۱۳۴ -

۱۳۶

امکان وجودی عالم مسوّق معدوم

شدن آن است / ۱۰۹۳

دلیل نقلی معاضد معدوم شدن عالم

است / ۱۰۹۸

## ■ معقول ثانی

بساطت و ترکیب از معقولات

ثانیه‌اند / ۱۶۲

حمل و وضع از معقولات

ثانیه‌اند / ۱۳۲

وجود معقول ثانی است / ۱۱۶

عدم معقول ثانی است / ۱۱۸

اعتبار تقابل تضایف بین علت و معلول

و معقول ثانی بودن آنها / ۲۵۱

مواد ثلاث، ماهیت، کلیت و جزئیت،

ذاتیت و عرفیت، و جنس و فصل و

نوع معقول ثانیند / ۱۱۸-۱۱۹

## ■ معلول

در علت و معلول است / ۲۲۷

تعریف علّت و معلول / ۲۲۷

وجوب اعتبار علت با معلول بر خلاف

معدّ / ۲۲۹

اعتبار وحدت معلول با وحدت

علت / ۲۳۰

وحدت معلول نشانگر وحدت علت

است / ۲۵۰

معلول واحد بالنوع، خود واحد بالنوع

است / ۲۵۰

اعتبار تقابل تضایف بین علت و معلول

و معقول ثانی بودن آنها / ۲۵۱

متابعت معلول از علّت در عدم و

وجود / ۲۶۳

مُصاحب علّت، علّت نیست و

مُصاحب معلول نیز معلول

نیست / ۲۶۷

اعتبار علت در طرف عدم

معلول / ۲۹۱

در افتقار معلول است در وجود یا

عدم / ۲۹۱

## ■ معلوم

عدم جواز تعلق علم واحد به دو

معلوم / ۵۴۲

## ■ مفعول

در نسبت علیّت است به مفعول / ۲۶۶

## ■ مقتول

در بیان حکم مقتول / ۸۹۲

## ■ مقدور

عدم تعلّق یک مقدور به دو

قادر / ۶۰۹

## ■ مکان

اثبات مکان برای هر جسم / ۳۲۶  
 عدم اعتبار دو مکان برای یک  
 جسم / ۳۲۷  
 مکان مرکب مکان غالب آن  
 است / ۳۲۹  
 تحقیق ماهیت مکان / ۳۲۹  
 علامات مشهود در مکان / ۳۳۰  
 شبهه‌ای در تداخل ابعاد با اعتبار  
 مکان / ۳۳۱  
 بیان رأی گروهی که مکان را سطح  
 باطن جسم حاوی مماس بر سطح  
 ظاهر جسم محوی دانند / ۳۳۲

## ■ مکلف

در مکلف بودن یا جوج و  
 مأجوج / ۹۴۸  
 استحقاق مکلف بر این امور  
 چهارگانه / ۱۱۱۹

## ■ ملائکه

افضلیت انبیاء بر ملائکه / ۹۴۹

## ■ ملک

مقوله ملک / ۷۰۷  
 صفت ملک در خداوند / ۷۷۸

## ■ ملموس

کیفیات ملموس فعلی و انفعالی / ۴۹۳  
 بحث از ملموسات / ۴۹۳

## ■ ممکن

ادله نفی حدوث در احتیاج ممکن به  
 علت / ۸۷  
 ممکن محتاج به مؤثر است / ۸۸  
 در وجوب ممکن است که مستفاد از  
 فاعل می‌شود / ۸۹  
 ضرورت حاجت ممکن به  
 مؤثر / ۱۴۱  
 ممکن در بقا محتاج به  
 مؤثر است / ۱۴۹  
 علم واجب و ممکن / ۵۴۹  
 در قسمت ممکنات به طور  
 کلی / ۲۹۸  
 استحاله تحقق ممکن بالغیر / ۸۵

## ■ منافع

در تقویت منافع / ۸۷۳

## ■ منزلت

حدیث متواتر منزلت / ۹۸۰

## ■ مواد ثلاث

اعتباریت مواد ثلاث / ۸۰  
 ادله مشترک اعتباریت مواد  
 ثلاث / ۸۱  
 اجتماع بالذات و بالغیر در مواد  
 ثلاث / ۸۴

## ■ موت

تقابل عدم و ملکه حیات با

عدم امکان اجتماع دو میل

مختلف / ۵۰۱

اثبات میل طبیعی در اجسام / ۵۰۲

در بیان جنس بودن میل در

اقسامش / ۵۰۴

اعتقاد یا میل لازم و مفارق / ۵۰۶

افتقار اعتقاد (میل) به محل / ۵۰۷

مقدور بودن اعتقاد (میل) در ما / ۵۱۰

متولدات از اعتقاد (میل) / ۵۱۰

تقسیم اعتقاد (میل) به اعتبار متولدات

آن / ۵۱۲

#### ■ نار

خواص نار / ۳۴۸

#### ■ نبوت

در بیان معنی لغوی نبوت / ۹۱۵

نبوت حضرت محمد (ص) / ۹۳۳

ردّ گفتار نصارا بر عدم شمول نبوت

مصطفوی / ۹۴۷

#### ■ نبی

در معنی نبی / ۹۱۶

خصائص نبی / ۹۱۷

اعتبار فوائد و مصالح در وجود

نبی / ۹۱۸

استفاده از نبی در امور دور از

عقل / ۹۱۹

نبی مقرر احکام تنظیم جامعه

موت / ۶۲۲

#### ■ مؤثر

علت احتیاج به مؤثر / ۸۷

ممکن محتاج است به مؤثر / ۸۸

کیفیت تأثیر مؤثر پس از ایجاد / ۱۵۰

#### ■ موجبه

قضایای موجبه و محصله / ۲۲۰

#### ■ موجود

تقسیم موجود به ثابت در ذهن و غیر

ثابت در آن / ۱۲۱

انقسام موجود بالذات و

بالعرض / ۱۳۳

قسمت موجود به واجب و

ممکن / ۱۳۷

#### ■ موضوع

نسبت منطق حاکم بین موضوع و

محل / ۲۹۹

#### ■ میزان

عذاب قبر و میزان و صراط / ۱۱۶۸

وجوب تصدیق به میزان، صراط و

حساب به واسطه ادله نقلی آن / ۱۱۷۸

چگونگی میزان / ۱۱۷۱

#### ■ میل

میل و اقسام آن / ۴۹۹

نقش میل در حرکت و ارتباط متغیر به

ثابت / ۵۰۰

است / ۹۱۹

تعليم صنايع از ناحیه نبی / ۹۱۹

تكميل اخلاق توسط نبی / ۹۲۰

صفات معتبر در نبی / ۹۲۳

طريق معرفت صدق نبی (ص) / ۹۲۴

■ ندامت

وجوب ندامت تائب در توبه / ۱۱۵۳

■ نسخ

وقوع نسخ در شریعت

مصطفوی / ۹۴۳

ابطال نظریه یهود و وقوع نسخ در

شریعت موسوی / ۹۴۴

■ نصّ

وجوب نصّ بر امام / ۹۶۰

توافق عصمت و نصّ بر خلافت

حضرت علی (ع) / ۹۶۳

وقوع نصّ جلی بر خلافت حضرت

علی (ع) / ۹۸۵

■ نظر

نظر و احکام آن / ۵۷۰

افاده علم از طریق نظر و فکر / ۵۷۲

اعتبار صحت ماده و صورت در تولید

فکر و نظر / ۵۷۳

وجوب حصول علم از نظر

صحيح / ۵۷۶

عدم نیاز به معلم در نظر / ۵۷۷

وجوب ترتیب مقدمات در نظر / ۵۷۸

اشترای عدم علم به مطلوب در

حصول نظر / ۵۷۹

بیان وجوب عقلی نظر / ۵۷۹

■ نفاق

معنی کفر، فسق و نفاق / ۱۱۷۵

■ نفرت

اختلاف اراده و کراهت باشهوت و

نفرت در تعلق و عدم تعلق به

خودشان / ۶۱۹

■ نفس

نفس ناطقه / ۴۰۸

تعریف نفس / ۴۰۸

نفس ناطقه مزاج نیست / ۴۱۱

ادله نفی مزاج بودن نفس / ۴۱۱ - ۴۱۲

در این است که نفس نیست

بدن / ۴۱۴

ادله تغایر نفس با بدن / ۴۱۴ - ۴۱۵

در تجرّد نفس است / ۴۱۶

ادله تجرّد نفس / ۴۱۶ - ۴۲۶

در این است که نفس بشریه متحدند

در نوع یا نه / ۴۲۷

اشارتی به مذاهب گوناگون در حدوث

و قدم نفس / ۴۳۱

اثبات حدوث نفس / ۴۳۱

نفس فانی به فنای بدن نمی شود / ۴۳۵

امر به معروف و نهی منکر / ۱۱۷۶  
 وجوب امر به معروف و نهی از  
 منکر / ۱۱۷۶  
 وجوب سمعی امر به معروف و نهی از  
 منکر نه عقلی آن / ۱۱۷۷  
 شرائط امر به معروف و نهی از  
 منکر / ۱۱۷۸ - ۱۱۷۹  
 ■ واجب  
 خواص واجب / ۱۰۴  
 عدم زیادت وجود واجب بر ذات  
 او / ۱۰۷  
 علم واجب و ممکن / ۵۴۹  
 گفتاری در برهان لمّی در اثبات  
 واجب / ۷۱۴  
 عدم صدور فعل از واجب به منزله  
 فعل ضدّی نیست / ۷۲۲  
 عمومیت قدرت واجب الوجود بر تمام  
 مقدورات / ۷۲۴  
 چگونگی استناد شر به قدرت واجب  
 الوجود / ۷۲۵ - ۷۲۷  
 نفی اتحاد واجب الوجود با غیر / ۷۶۳  
 باقی صفات واجب / ۷۷۷  
 نفی قدیم، غیر واجب الوجود / ۱۵۲  
 اثبات وجود واجب الوجود / ۷۱۳  
 نفی موجبیّت واجب الوجود / ۷۱۹  
 عدم ترکّب واجب بالذات / ۱۰۵

در کیفیت تعقل نفس و ادراک  
 آن / ۴۳۹  
 ادراک نفس بر امور کلی بدون  
 آلت / ۴۳۹  
 ادراک نفس بر امور جزئی با  
 آلت / ۴۴۰  
 نقش قوه نباتی برای نفس / ۴۴۲  
 جواب شبهه وارد در عدم وحدت  
 نفوس / ۴۲۹  
 نفوس بشری حادثند / ۴۳۰  
 بطلان وحدت نفوس / ۴۳۱  
 ■ نفس الامر  
 معنی نفس الامر / ۱۲۲  
 ■ نفع  
 نقل کلام بلخی در عدم نفع / ۱۱۲۴  
 پاسخ اول به بلخی / ۱۱۲۴  
 پاسخ دوم به بلخی / ۱۱۲۴  
 عدم اعتبار انتفاء نفع عاجل در  
 استحقاق ثواب / ۱۱۲۵  
 ■ نقطه  
 الحاق نقطه و عدد به اعراض / ۴۶۶  
 عدمی بودن نقطه، خط و سطح / ۴۸۱  
 ■ نمو  
 شناخت نمو / ۴۴۶  
 نمو / ۶۶۵  
 ■ نهی از منکر

واجب بالذات جزء چیزی

نیست / ۱۰۶

وجود خاص واجب بالذات نفس

حقیقت ذات اوست / ۱۰۶

#### ■ واحد

واحد عدد نیست / ۲۰۸

خدای تعالی واحد است / ۷۴۸

معلول واحد بالنوع، خود واحد بالنوع

است / ۲۵۰

#### ■ واهمه

شناخت قوه واهمه / ۴۶۲

#### ■ وجوب

وجوب و امکان و امتناع / ۷۳

وجوب، امتناع و امکان بالذات / ۷۶

وجوب، امتناع و امکان بالغیر / ۷۶

عدم ثبوت وجوب در خارج / ۸۱

در وجوب و امکان و امتناع

مطلق / ۸۴

وجود و وجوب واجب الوجود نفس

حقیقت واجبند / ۱۰۶

وجوب وفای به وعد و وعید از جانب

خداوند / ۱۱۱۴

مانعة الجمع بودن وجوب ذاتی و

بالغیر / ۱۰۴

#### ■ وجود

وجود و عدم / ۱۲

تعریف وجود و عدم / ۱۴

تعریف لفظی وجود و عدم / ۱۵

بدهت وجود / ۱۶

بیان فخر رازی در بدهت وجود / ۱۶

اشتراک وجود / ۲۲

ادله اشتراک معنوی وجود / ۲۳

بطلان اشتراک لفظی وجود / ۲۴

وجود زاید بر ماهیات است / ۲۵

ادله هفتگانه زیادت وجود و بر

ماهیت / ۲۵ - ۳۱

انقسام وجود به ذهنی و خارجی / ۳۳

وجود به غیر حصول عینی معنی دیگر

ندارد / ۳۶

وجود دارای تزاید و اشتداد

نیست / ۳۶

وجود خیر و عدم شرّ است / ۴۱

ضدّی برای وجود نیست / ۴۱

مثل از برای وجود نیست / ۴۲

وجود مخالف با سایر معقولات است و

منافاتی با معقولات دیگر ندارد / ۴۴

در تلازم شیئیت و وجود / ۴۶

در مقولیّت وجود بر مادونش از

جزئیّات / ۶۸

قسمت وجود و عدم به احتیاج و

غنی / ۷۳

در آن که وجود و وجوب

- واجب‌الوجوب و نفس حقیقت  
 واجبند / ۱۰۶  
 عدم زیادت وجود واجب بر ذات  
 او / ۱۰۷  
 وجود مطلق از امور عینیه نیست بلکه  
 از محمولات عقلیه است / ۱۱۴  
 عدم واحد بودن، وحدت و  
 وجود / ۱۹۳  
 تلازم وحدت با وجود / ۱۹۳  
 تفارق اسباب وجود و ماهیت / ۲۹۲  
 تعلّق قدرت به وجود و عدم / ۶۰۶  
 وجود بسیط است / ۶۶  
 وجود مطلق و وجود خاص / ۶۳  
 ■ وحدت  
 در بیان ماهیّت و لواحق آن است، مثل  
 وحدت و کثرت / ۱۵۶  
 وحدت و کثرت / ۱۹۲  
 عدم واحد بودن، وحدت و  
 وجود / ۱۹۳  
 تلازم وحدت با وجود / ۱۹۳  
 وحدت از تعریف غنی است / ۱۹۴  
 اعرافیت وحدت در نزد عقل و کثرت  
 در نزد خیال / ۱۹۴  
 وحدت ثابت در اعیان نیست / ۱۹۵  
 تقابل میان وحدت و کثرت / ۱۹۶  
 عدم تقابل ذاتی وحدت و
- کثرت / ۱۹۶  
 اقسام وحدت / ۱۹۷  
 وحدت مقول به تشکیک در افراد  
 خود است / ۲۰۵  
 اقسام وحدت / ۲۰۶  
 وحدت عدد نیست / ۲۰۷  
 عروض وحدت بر خود و  
 مقابله / ۲۱۰  
 وحدت معلول نشانگر وحدت علت  
 است / ۲۵۰  
 عروض وحدت و کثرت بر  
 حرکت / ۶۶۸  
 عوامل مقتضی وحدت در  
 حرکت / ۶۶۸  
 ■ وضع  
 چگونگی وقوع حرکت در دو مقوله  
 این وضع / ۶۶۷  
 مقوله وضع / ۷۰۵  
 وقوع تضادّ، شدّت و ضعف در  
 وضع / ۷۰۶  
 ■ وعد  
 در معاد و وعد وعید است / ۱۰۹۱  
 وجوب وفای به وعد و وعید از جانب  
 خداوند / ۱۱۱۴  
 ■ وعید  
 معاد و وعد وعید / ۱۰۹۱

در مکلف بودن یا جوج و  
 مأجوج / ۹۴۸  
 ■ یبوست  
 رطوبت، یبوست و کیفیت آنها / ۴۹۶  
 اختلاف رطوبت و یبوست با لین و  
 صلابت / ۴۹۷  
 ■ یقین  
 افاده یقین در دلیل از ادله  
 لفظی / ۵۸۷

وجوب وفای به وعد و وعید از جانب  
 خداوند / ۱۱۱۴  
 ■ هدایت  
 معنی هدایت و ضلالت / ۸۲۷  
 ■ هوا  
 خواص هوا / ۳۵۱  
 ■ هیولی  
 نفی هیولی / ۳۲۴  
 ■ یا جوج

## فهرست

### تطبیقی شروح تجرید<sup>۱</sup>

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
■ مقصد اول در امور عامه	۱۱	۲۹	۱۵	۴
● فصل اول در وجود و عدم	۱۲	۲۹	۱۶	۴
مسأله ثانیه در اشتراک وجود است	۲۲	۲۹	۱۶	۷
مسأله ثالثه: در این است که وجود زاید بر ماهیات است	۲۵	۳۴	۲۹	۸
مسأله رابعه: در انقسام وجود است به ذهنی و خارجی	۳۳	۳۹	۴۳	۱۱
مسأله خامسه: در آن که وجود به غیر حصول عینی معنی دیگر ندارد	۳۶	۴۰	۵۲	۱۴
مسأله سادسه: در این که وجود را تزاید و اشتداد نیست	۳۶	۴۱	۵۲	۱۴
مسأله سابعه: در آن که وجود خیر و عدم شر است	۴۱	۴۲	۵۳	۱۴
مسأله ثامنه: در این است که وجود ضدی برای آن نیست	۴۱	۴۳	۵۴	۱۴
مسأله تاسعه: در این است که مثل از برای وجود نیست	۴۲	۴۳	۵۴	۱۴
مسأله عاشره: در این است که وجود مخالف غیرش است از معقولات، و منافاتی با معقولات دیگر ندارد	۴۴	۴۴	۵۴	۱۴
مسأله حادیة عشر: در تلازم شیئیت است و وجود	۴۶	۴۵	۵۵	۱۵
مسأله دوازدهم: در نفی حال است	۵۳	۵۰	۵۸	۱۸
مسأله سیزدهم: در تفریع بر قول به ثبوت معدومات و احوال است	۵۸	۵۴	۶۳	۲۱

۱. در این فهرست فقط به عناوین فصول و مسائل پرداخته شده، که عناوین فصول و مسأله‌ها بر اساس متن حاضر و کشف‌المراد تصحیح استاد علامه حسن‌زاده‌آملی، چاپ دوم تنظیم شده، و در پاره‌ای از موارد با تقسیم‌بندی فصول و مسائل شرح قوشجی و شوارق الالهام تطبیق ندارد، از این رو در پاره‌ای جای‌ها جهت تطبیق با متن تجرید با یک صفحه اختلاف قابل دستیابی خواهد بود.

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة چهاردهم: در وجود مطلق و وجود خاص است	۶۳	۵۸	۶۵	۲۲
مسألة خامسه عشر: در این است که عدم ملکه محتاج است به موضوع	۶۵	۵۹	۶۷	۲۳
مسألة شانزدهم: در این است که وجود بسیط است	۶۶	۶۰	۶۸	۲۳
مسألة هفدهم: در مقولیت وجود است بر ما تحتش از جزئیات	۶۸	۶۱	۶۸	۳۴
مسألة هجدهم: در شیئیت است	۶۹	۶۲	۷۰	۲۴
مسألة نوزدهم: در تمایز اعدام است	۷۰	۶۴	۷۲	۲۵
مسألة بیستم: در این است که عدم اخصّ اعمّ است از عدم اعمّ	۷۲	۶۶	۷۵	۲۷
مسألة حادیة وعشرون: در قسمت وجود و عدم است به احتیاج و غنی	۷۳	۶۶	۷۵	۶۸
مسألة بیست و دوم: در وجوب و امکان و امتناع است	۷۳	۶۷	۷۵	۲۸
مسألة بیست و سیم: در این است که این قضایای ثلاثه ممکن نیست تعریفشان	۷۵	۶۸	۷۸	۲۹
مسألة رابع و عشرون: در قسمت به این ثلاثه است	۷۵	۶۸	۷۸	۲۹
مسألة بیست و پنجم: در اقسام ضرورت و امکان است	۷۷	۷۰	۸۰	۳۱
مسألة بیست و ششم: در این است که وجوب و امکان و امتناع نیستند ثابت در اعیان	۸۰	۷۲	۸۲	۳۳
مسألة سابع و عشرون: در وجوب و امکان و امتناع مطلق	۸۴	۷۵	۸۷	۳۶
مسألة ثامن و عشرون: در عروض امکان است از برای ماهیت	۸۵	۷۶	۸۸	۳۶
مسألة بیست و نهم: در علت احتیاج به مؤثر است	۸۷	۷۷	۸۹	۳۸
مسألة سی ام: در این است که ممکن محتاج است به مؤثر	۸۸	۷۸	۹۰	۳۸
مسألة سی و یکم: در وجوب ممکن است که مستفاد از فاعل می شود	۸۹	۷۹	۹۱	۳۹
مسألة سی و دوم: در امکان استعدادی است	۹۲	۸۱	۹۵	۴۱
مسألة سی و سیم: در قدم و حدوث است	۹۴	۸۲	۹۶	۴۱
مسألة رابع و ثلاثون: در این است که تقدّم مقول به تشکیک است	۹۷	۸۴	۱۰۱	۴۵
مسألة سی و پنجم: در خواصّ واجب است	۱۰۴	۸۹	۱۰۶	۴۷
مسألة سی و ششم: در آن که وجود و وجوب واجب الوجود نفس حقیقت واجبند	۱۰۶	۹۰	۱۰۸	۴۷
مسألة سی و هفتم: در تصوّر عدم است	۱۱۹	۹۹	۱۲۰	۵۴
مسألة سی و هشتم: در کیفیت حمل وجود و عدم بر ماهیات است	۱۲۸	۱۰۴	۱۲۴	۵۸

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة سی و نهم: در انقسام موجود است بالذات و بالعرض	۱۳۳	۱۰۸	۱۲۶	۶۰
مسألة چهلیم: در این است که معدوم عود نمی‌کند	۱۳۴	۱۰۹	۱۲۷	۸۰
مسألة چهل و یکم: در قسمت موجود است به واجب و ممکن	۱۳۷	۱۱۰	۱۳۲	۶۵
مسألة چهل و دوم: در بحث از امکان است	۱۳۸	۱۱۱	۱۳۳	۶۵
مسألة چهل و سیم: در این است که حکم به حاجت ممکن به مؤثر ضروری است	۱۴۱	۱۱۳	۱۳۵	۶۸
مسألة چهل و چهارم: در این که ممکن باقی محتاج است به مؤثر	۱۴۹	۱۱۷	۱۳۸	۶۹
مسألة چهل و پنجم: در نفی قدیم غیرواجب الوجود است	۱۵۲	۱۲۱	۱۴۱	۷۱
مسألة چهل و ششم: در عدم وجوب ماده و مدت از برای حادث است	۱۵۳	۱۲۳	۱۴۲	۷۲
مسألة چهل و هفتم: در این است که قدیم را عدم جایز نیست	۱۵۵	۱۲۴	۱۴۴	۷۵
● فصل ثانی: در بیان ماهیت و لواحق آن است، مثل وحدت و کثرت	۱۵۶	۱۲۵	۱۴۴	۷۵
مسألة اول	۱۵۷	۱۲۵	۱۴	۷۵
مسألة ثانیه: در اقسام کلی است	۱۵۹	۱۲۷	۱۴۵	۷۷
مسألة ثالثه: در انقسام ماهیت است به بسیط و مرکب	۱۶۱	۱۲۹	۱۵۷	۷۹
مسألة رابعه: در احکام جزء است	۱۶۷	۱۳۵	۱۶۳	۸۴
مسألة خامسه: در تشخیص است	۱۸۸	۱۴۴	۱۷۷	۹۴
مسألة ششم: در بحث از وحدت و کثرت است	۱۹۲	۱۴۷	۱۸۱	۹۷
مسألة هفتم: در این است که وحدت غنی است از تعریف	۱۹۴	۱۴۸	۱۸۲	۹۷
مسألة هشتم: در این که وحدت نیست ثابت در اعیان	۱۹۵	۱۴۹	۱۸۳	۹۸
مسألة نهم: در تقابل میان وحدت و کثرت است	۱۹۶	۱۴۹	۱۸۴	۹۸
مسألة دهم: در اقسام وحدت است	۱۹۷	۱۵۰	۱۸۴	۱۰۰
مسألة حادی عشر: در بحث از تقابل است	۲۱۱	۱۵۸	۱۹۲	۱۰۴
● فصل ثالث: در علت و معلول است	۲۲۷	۱۶۹	۲۰۲	۱۱۲
مسألة اول: در تعریف علت و معلول است	۲۲۷	۱۶۹	۲۰۲	۱۱۲
مسألة ثانیه: در اقسام علل است	۲۲۸	۱۶۹	۲۰۲	۱۱۲
مسألة ثالثه: در احکام علت فاعلیه است	۲۲۸	۱۶۹	۲۰۵	۱۱۴

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة رابعة: در ابطال تسلسل است	۲۵۲	۱۷۷	۲۱۵	۱۲۲
مسألة خامسه: در متابعت معلول مر علت راست در عدم و وجود	۲۶۳	۱۸۱	۲۲۶	۱۲۶
مسألة سادسه: در این است که قابل فاعل نیست	۲۶۳	۱۸۲	۲۲۶	۱۲۶
مسألة هفتم: در نسبت علیت است به مفعول	۲۶۶	۱۸۳	۲۲۷	۱۲۷
مسألة هشتم: در این است که مصاحب علت، علت نیست و مصاحب معلول نیز معلول نیست	۲۶۷	۱۸۳	۲۲۹	۱۲۷
مسألة تاسعه: در این است که عناصر علل ذاتی بعضی از برای بعضی نیستند	۲۶۹	۱۸۵	۲۲۹	۱۲۷
مسألة عاشره: در کیفیت صدور افعال است از ما	۲۷۰	۱۸۷	۲۳۰	۱۲۷
مسألة یازدهم: در قوای جسمانیّه است که مؤثر است به مشارکت وضع	۲۷۳	۱۸۹	۲۳۲	۱۲۹
مسألة دوازدهم: در تناهی قوای جسمانیّه است	۲۷۴	۱۹۰	۲۳۴	۱۲۹
مسألة سیزدهم: در علت مادیّه است	۲۸۱	۱۹۶	۲۳۹	۱۳۲
مسألة چهاردهم: در علت صوریه است	۲۸۳	۱۹۷	۲۴۰	۱۳۲
مسألة پانزدهم: در علت غائیّه است	۲۸۳	۱۹۸	۲۴۱	۱۳۳
مسألة شانزدهم: در اقسام علت است	۲۸۷	۲۰۶	۲۵۱	۱۳۴
مسألة هفدهم: در افتقار معلول است در وجود یا عدم	۲۹۱	۲۱۰	۲۵۵	۱۳۵
■ مقصد دوم: در جواهر و اعراض	۲۹۵	۲۱۴	۲۵۸	۱۳۶
● الفصل الاول فی الجواهر	۲۹۷	۲۱۴	۲۵۹	۱۳۶
مسألة اولی: در قسمت ممکنات است به قول کلی	۲۹۸	۲۱۴	۲۶۰	۱۳۶
مسألة ثانیه: در این است که جوهر و عرض نیستند جنس ماتحتشان	۳۰۰	۲۱۷	۲۶۱	۱۳۷
مسألة ثالثه: در نفی تضاد است از جوهر	۳۰۳	۲۱۹	۲۶۵	۱۳۸
مسألة رابعة: در این است که وحدت محل مستلزم وحدت حال نیست	۳۰۵	۲۲۰	۲۶۵	۱۳۸
مسألة خامسه: در استحاله انتقال اعراض است	۳۰۷	۲۲۱	۲۶۶	۱۴۰
مسألة ششم: در نفی جزء لایتجزی است	۳۰۸	۲۲۲	۲۶۷	۱۴۳
مسألة هفتم: در نفی هیولی است	۳۲۴	۲۲۹	۲۸۹	۱۵۱
مسألة ثامنه: در اثبات مکان است از برای هر جسم	۳۲۶	۲۳۰	۲۸۹	۱۵۳
مسألة تاسعه: در تحقیق ماهیت مکان است	۳۲۹	۲۳۲	۳۰۱	۱۵۶

عنوان	علاقه التجرید	کشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسأله عاشره : در امتناع خلااست	۳۳۳	۲۳۴	۳۱۰	۱۶۱
مسأله یازدهم : در بحث از جهت است	۳۳۴	۲۳۴	۳۱۵	۱۶۴
● الفصل الثاني : فی الاجسام	۳۳۸	۲۳۷	۳۱۶	۱۶۵
مسأله اوّل : بحث از اجسام فلکیه است	۳۳۸	۲۳۷	۳۱۶	۱۶۵
مسأله ثانیه : در بحث از عناصر بسیطه است	۳۴۵	۲۴۱	۳۲۵	۱۶۹
مسأله ثالثه : در بحث از مرکبات است	۳۵۸	۲۴۹	۳۳۱	۱۷۳
● الفصل الثالث : فی بقیه احکام الاجسام	۳۶۹	۲۵۵	۳۳۹	۱۸۰
مسأله اولی : در تناهی اجسام است	۳۶۹	۲۵۵	۳۳۹	۱۸۰
مسأله ثانیه : در این است که اجسام متماثله اند	۳۷۳	۲۵۷	۳۴۴	۱۸۱
مسأله ثالثه : در این است که اجسام باقیند	۳۷۴	۲۵۷	۳۴۴	۱۸۲
مسأله رابعه : در این است که اجسام جایز است که خالی باشند				
از طعوم و رواج و الوان	۳۷۵	۲۵۸	۳۴۴	۱۸۲
مسأله خامسه : در این است که اجسام جایز است رؤیتشان	۳۷۶	۲۵۹	۳۴۴	۱۸۳
مسأله سادسه : در حدوث اجسام است	۳۷۶	۲۵۹	۳۴۵	۱۸۳
● فصل چهارم : در جواهر مجرّده است از عقول و نفوس	۳۹۴	۲۶۷	۳۴۸	۱۸۸
مسأله اوّل : در عقول مجرّده	۳۹۴	۲۶۷	۳۴۸	۱۸۸
مسأله ثانیه : در نفس ناطقه است	۴۰۸	۲۷۴	۳۵۴	۱۹۴
مسأله ثالثه : در این است که نفس ناطقه نیست مزاج	۴۱۱	۲۷۵	۳۵۵	۱۹۶
مسأله رابعه : در این است که نفس نیست بدن	۴۱۴	۲۷۶	۳۵۷	۱۹۷
مسأله خامسه : در تجرّد نفس است	۴۱۶	۲۷۷	۳۵۹	۱۹۷
مسأله سادسه : در این است که نفس بشریه متحدّد در نوع یا نه	۴۲۷	۲۸۱	۳۶۴	۲۰۱
مسأله سابعه : در این است که نفوس بشریه حادثند	۴۳۰	۲۸۳	۳۶۵	۲۰۲
مسأله ثامنه : در این است که از برای هر نفسی بدن واحدی هست،				
و از برای هر بدنی نفس واحدی هست	۴۳۴	۲۸۴	۳۶۷	۲۰۳
مسأله نهم : در این است که نفس فانی نمی شود به فنای بدن	۴۳۵	۲۸۵	۳۶۷	۲۰۳

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة عاشره: در ابطال تناسخ است	۴۳۸	۲۸۵	۳۶۹	۲۰۴
مسألة یازدهم: در کیفیت تعقل نفس است و ادراک آن	۴۳۹	۲۸۶	۳۶۹	۲۰۴
مسألة دوازدهم: در قوای نباتیه است	۴۴۲	۲۸۷	۳۰۷	۲۰۵
مسألة سیزدهم: در انواع احساس است	۴۴۷	۲۹۰	۳۷۲	۲۰۹
مسألة رابع عشر: در انواع قوای باطنه متعلقه به ادراک جزئیات است	۴۵۹	۲۹۵	۳۸۳	۲۱۷
● الفصل الخامس: فی الاعراض	۴۶۵	۲۹۹	۳۸۶	۲۱۹
مسألة اولی: آن که اعراض منحصر است در نه تا	۴۶۵	۲۹۹	۳۸۷	۲۱۹
□ مقوله کم	۴۶۹	۲۲۹	۳۷۸	۲۱۹
مسألة ثانیه: در قسمت کم است	۴۶۹	۳۰۰	۳۸۹	۲۲۱
مسألة ثالثه: در خواص کم است	۴۷۰	۳۰۰	۳۹۰	۲۲۱
مسألة چهارم: در احکام کم است	۴۷۳	۳۰۲	۳۹۱	۲۲۳
□ مقوله کیف	۴۸۰	۳۰۷	۳۹۴	۲۲۷
مسألة أول: تعریف به رسم کیف است	۴۸۷	۳۰۷	۳۹۴	۲۲۷
مسألة ثانیه: در اقسام کیف است	۴۸۸	۳۰۸	۳۹۴	۲۲۷
مسألة ثالثه: در بحث از محسوسات است	۴۸۹	۳۰۸	۳۹۴	۲۲۷
مسألة رابعه: در مغایرت کیفیات است با اشکال و امزجه	۴۹۰	۳۰۸	۳۹۴	۲۲۷
مسألة خامسه: در بحث از ملموسات است	۴۹۳	۳۱۰	۳۹۵	۲۲۸
مسألة سادسه: در بحث از مبصرات است	۵۱۴	۳۱۷	۴۰۲	۲۳۷
مسألة سابعه: در بحث از مسموعات است	۵۲۲	۳۲۱	۴۰۹	۲۴۳
مسألة هشتم: در بحث از مطعومات است	۵۳۱	۳۲۵	۴۱۵	۲۴۷
مسألة تاسعه: در بحث از مشمومات است	۵۳۳	۳۲۶	۴۱۵	۲۴۹
مسألة عاشره: در بحث از کیفیات استعدادیه است	۵۳۴	۳۲۶	۴۱۶	۲۴۹
مسألة یازدهم: در بحث از کیفیات نفسانیه است	۵۳۵	۳۲۷	۴۱۶	۲۴۹
مسألة دوازدهم: در بحث از علم است به قول مطلق	۵۳۶	۳۱۷	۴۱۶	۲۴۹
مسألة ثالث عشر: این است که علم موقوف بر انطباع است	۵۳۸	۳۲۸	۴۱۷	۲۵۰

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة رابع عشر : در اقسام علم است	۵۴۷	۳۳۳	۴۱۹	۲۵۱
مسألة پانزدهم : در توقف علم است بر استعداد	۵۵۳	۳۳۶	۴۲۱	۲۵۴
مسألة سادس عشر : در مناسبت میان علم و ادراک است	۵۵۴	۳۳۷	۴۲۲	۲۵۵
مسألة سابع عشر: در این است که علم به علت مستلزم علم به معلول است	۵۵۵	۳۳۷	۴۲۳	۲۵۵
مسألة ثامنہ عشر : در مراتب علم است	۵۵۶	۳۳۸	۴۲۳	۳۵۶
مسألة تاسع عشر : در کیفیت علم بذی السبب است	۵۵۷	۳۳۸	۴۲۴	۳۵۷
مسألة بیستم : در تفسیر عقل است	۵۵۹	۳۳۹	۴۲۵	۲۵۹
مسألة بیست و یکم : در اعتقاد و ظنّ و غیر این هر دو است	۵۶۱	۳۴۰	۴۲۶	۲۵۹
مسألة ثانیہ و عشرون : در نظر و احکام آن است	۵۷۰	۳۴۳	۴۲۷	۲۶۰
مسألة ثالث و عشرون : در احکام قدرت است	۶۰۳	۳۵۳	۴۳۹	۲۷۳
مسألة رابع و عشرون : در آلم و لذت است	۶۱۳	۳۵۶	۴۴۳	۲۷۷
مسألة خامسه و عشرون : در اراده و کراهت است	۶۱۷	۳۵۸	۴۴۶	۲۷۹
مسألة سادسه و عشرون : در باقی کیفیات نفسانیّه است	۶۲۳	۳۶۱	۴۴۸	۲۸۴
مسألة سابعه و عشرون : در کیفیات مختصّه به کمیات است	۶۲۶	۳۶۲	۴۵۱	۲۸۵
□ مقوله مضاف	۶۳۲	۳۶۴	۴۵۲	۲۸۷
مسألة اولی : در اقسام مضاف است	۶۳۲	۳۶۴	۴۵۲	۲۸۷
مسألة ثانیہ : در خواص اضافه است	۶۳۳	۳۶۵	۴۵۴	۲۸۷
مسألة ثالثه : در این است که اضافه نیست ثابت در اعیان	۶۳۵	۳۶۵	۴۵۶	۲۸۸
مسألة رابعه : در باقی مباحث اضافه است	۶۴۱	۳۶۹	۴۵۸	۲۸۹
□ مقوله این	۶۴۳	۳۷۰	۴۵۸	۲۸۹
مسألة خامسه : در مقوله این است	۶۴۳	۳۷۰	۴۵۸	۲۸۹
□ مقوله متی	۶۹۴	۳۸۵	۴۹۰	۳۱۷
مسألة سادسه : در متی است که نسبت به زمان باشد	۶۹۴	۳۸۵	۴۹۰	۳۱۷
□ مقوله وضع	۷۰۵	۳۸۷	۴۹۲	۳۰۸

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة سابعة : در وضع است	۷۰۵	۳۸۷	۴۹۲	۳۰۸
□ مقولة ملك	۷۰۷	۳۸۸	۴۹۳	۳۰۹
مسألة ثامنة : در ملك است	۷۰۷	۳۸۸	۴۹۳	۳۰۹
□ مقولة فعل و انفعال	۷۰۸	۳۸۹	۴۹۳	۳۰۹
مسألة تاسعة : در مقولتين فعل و انفعال است	۷۰۸	۳۸۹	۴۹۳	۳۰۹
■ مقصد سؤم : در الهیات اخض	۷۱۱	۳۹۰	۴۹۴	۳۱۰
● الفصل الاول في وجوده	۷۱۳	۳۹۲	۴۹۵	۳۱۰
● الفصل الثاني: در صفات خدای تعالی است	۷۱۸	۳۹۳	۵۰۰	۳۱۰
مسألة اولی : در این است که خدای تعالی قادر است	۷۱۸	۳۹۳	۵۰۰	۳۱۰
مسألة ثانية : در این است که خدای تعالی عالم است	۷۲۹	۳۹۷	۵۰۹	۳۱۲
مسألة ثالثة : در این است که خدای تعالی حیّ است	۷۴۰	۴۰۱	۵۴۹	۳۱۴
مسألة رابعة : در این است که خدای تعالی مرید است	۷۴۱	۴۰۱	۵۴۹	۳۱۵
مسألة خامسة : در این است که خدای تعالی سمیع و بصیر است	۷۴۴	۴۰۲	۵۵۴	۳۱۵
مسألة سادسة : در این است که خدای تعالی متکلم است	۷۴۵	۴۰۳	۵۵۵	۳۱۶
مسألة سابعة : در این است که خدای تعالی باقی است	۷۴۷	۴۰۴	—	۳۲۰
مسألة ثامنة : در این است که خدای تعالی واحد است	۷۴۸	۴۰۵	—	۳۲۳
مسألة تاسعة : در این است که خدای تعالی مخالف غیرش است از ماهیات	۷۵۸	۴۰۵	—	۳۲۴
مسألة عاشرة : در این است که خدای تعالی غیر مرکب است	۷۵۹	۴۰۵	—	۳۲۴
مسألة حادی عشر : در این است که ضدّ جهت خدای تعالی نیست	۷۶۰	۴۰۶	—	۳۲۴
مسألة ثاني عشر : در این است که خدای تعالی صاحب حیّز نیست	۷۶۱	۴۰۶	—	۳۲۴
مسألة ثالث عشر : در این است که خدای تعالی حال در غیرش نیست	۷۶۱	۴۰۷	—	۳۲۴
مسألة رابع عشر : در نفی اتحاد واجب الوجود با غیر است	۷۶۳	۴۰۷	—	۳۲۴
مسألة خامس عشر : در نفی جهت است از خدای تعالی	۷۶۴	۴۰۷	—	۳۲۴
مسألة سادس عشر : در این است که خدای تعالی محلّ حوادث نیست	۷۶۵	۴۰۸	—	۳۲۴

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة سبع عشر : در این است که خدای تعالی غنی است	۷۶۵	۴۰۸	—	۳۲۷
مسألة ثامن عشر : در استحاله الم و لذت است بر خدای تعالی	۷۶۷	۴۰۹	—	۳۲۷
مسألة تاسع عشر : در نفی معانی و احوال و صفات زایده در اعیان است	۷۶۸	۴۱۰	—	۳۲۷
مسألة بیستم : در این است که خدای تعالی غیر مرئی و بدیده ادراک نمی شود	۷۷۰	۴۱۰	—	۳۲۷
مسألة حادی و عشرون : در باقی صفات واجب است	۷۷۷	۴۱۴	—	۳۳۶
● الفصل الثالث: در افعال خدای تعالی است	۷۸۴	۴۱۷	—	۳۳۷
مسألة اول : در اثبات حسن است و قبح که هر دو عقلی اند	۷۸۴	۴۱۷	—	۳۳۹
مسألة ثانیه : در این است که خدای تعالی نمی کند قبیح را	۷۹۱	۴۲۰	—	۳۳۹
و اخلال در امور واجبه از او متحقق نمی شود	۷۹۲	۴۲۱	—	۳۳۹
مسألة ثالثة : در این است که خدای تعالی قادر است بر قبیح	۷۹۳	۴۲۲	—	۳۴۰
مسألة رابعة : در این است که خدای تعالی می کند امور را از جهت غرضی	۷۹۴	۴۲۲	—	۳۴۰
مسألة خامسه : در این است که خدای تعالی اراده طاعت عباد دارد	۷۹۷	۴۲۳	—	۳۴۱
و کراهت دارد معاصی را	۸۱۲	۴۳۰	—	۳۴۸
مسألة ششم : در این است که ما فاعل فعلیم	۸۱۹	۴۳۲	—	۳۴۸
مسألة هفتم : در فعل متولد است	۸۲۷	۴۳۵	—	۳۴۹
مسألة ثامنه : در قضا و قدر است	۸۲۹	۴۳۶	—	۳۴۹
مسألة تاسعه : در معنی هدایت و ضلالت است	۸۳۱	۴۳۷	—	۳۵۰
مسألة عاشره : در این است که خدای تعالی عذاب نمی کند اطفال را	۸۴۷	۴۴۴	—	۳۵۲
مسألة حادیه عشر : در حسن تکلیف است و بیان ماهیت آن،	۸۵۹	۴۴۹	—	۳۵۳
و وجه حسن تکلیف و جمله احکام آن	۸۷۱	۴۵۲	—	۳۵۴
مسألة ثانی عشر : در لطف است و ماهیت و احکام آن	۸۹۱	۴۶۱	—	۳۵۶
مسألة ثالث عشر : در الم است و وجه حسن آن	۸۹۵	۴۶۲	—	۳۵۶
مسألة رابع عشر : در اعواض است	۸۹۸	۴۶۴	—	۳۵۷
مسألة خامس عشر : در آجال است				
مسألة سادس عشر : در ارزاق است				
مسألة سبع عشر : در اسعار است				

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة ثامنة عشر : در اصلح است	۹۰۰	۴۶۵	—	۳۵۷
■ مقصد چهارم : در نبوت	۹۱۳	۴۶۸	—	۳۵۷
مسألة اول : در حسن بعثت است	۹۱۵	۴۶۸	—	۳۵۷
مسألة ثانية : در وجوب بعثت است	۹۲۱	۴۷۰	—	۳۵۸
مسألة ثالثة : در وجوب عصمت است	۹۲۱	۴۷۱	—	۳۵۸
مسألة رابعة : در طريق معرفت صدق نبی است (ص)	۹۲۴	۴۷۴	—	۳۵۹
مسألة خامسة : در ذکر کرامات است	۹۲۶	۴۷۵	—	۳۶۰
مسألة سادسة : در وجوب بعثت است در کلّ وقت	۹۳۲	۴۷۹	—	۳۶۱
مسألة هفتم : در نبوت نبی ما حضرت محمد (ص) است	۹۳۳	۴۸۰	—	۳۶۱
■ مقصد پنجم : در امامت	۹۵۱	۴۹۰	—	۳۶۵
مسألة أوّل : آن که نصب امام واجب است بر خدای تعالی	۹۵۳	۴۹۰	—	۳۶۵
مسألة ثانية : در این است که امام واجب است معصوم باشد	۹۵۶	۴۹۲	—	۳۶۶
مسألة ثالثة : در این است که امام واجب است که افضل از غیرش باشد	۹۵۹	۴۹۵	—	۳۶۷
مسألة چهارم : در وجوب نقض بر امام است	۹۶۰	۴۹۵	—	۳۶۷
مسألة خامسة : در این است که امام بعد از نبی - صلی الله علیه و آله -				
بلا فصل علی بن ابی طالب است، علیه السلام	۹۶۳	۴۹۶	—	۳۶۷
مسألة سادسة : در ادله داله بر عدم امامت غیر				
حضرت امیر - علیه السلام - است	۹۹۱	۵۰۴	—	۳۷۱
مسألة هفتم : در این است که علی (ع) افضل از صحابه است	۱۰۳۸	۵۱۷	—	۳۷۵
مسألة هشتم : در امامت باقی ائمه است علیهم السلام	۱۰۸۴	۵۳۹	—	۳۸۰
مسألة نهم : در ذکر احکام مخالفین	۱۰۸۶	۵۴۰	—	۳۸۰
■ مقصد ششم : در معاد و وعد وعید است	۱۰۹۱	۵۴۲	—	۳۸۰
مسألة اول : در امکان خلق عالم دیگر غیر این عالم	۱۰۹۱	۵۴۲	—	۳۸۰
مسألة ثانية : در صحت عدم است از برای عالم	۱۰۹۳	۵۴۳	—	۳۸۱
مسألة ثالثة : در وقوع عدم و کیفیت آن است	۱۰۹۸	۵۴۴	—	۳۸۱

عنوان	علاقة التجريد	كشف المراد	شوارق الالهام	شرح قوشجی
مسألة رابعة : در وجوب معاد جسمانی است	۱۱۱۰	۵۴۸	—	۳۸۲
مسألة خامسه : در ثواب و عقاب است	۱۱۱۸	۵۵۱	—	۳۸۴
مسألة سادسه : در صفات ثواب و عقاب است	۱۱۲۸	۵۵۴	—	۳۸۵
مسألة سابعه : در اجباط و تكفير است	۱۱۳۷	۵۵۹	—	۳۸۵
مسألة ثامنه : در انقطاع عذاب اصحاب كبائر است	۱۱۴۳	۵۶۱	—	۳۸۶
مسألة تاسعه : در جواز عفو است	۱۱۴۶	۵۶۳	—	۳۸۷
مسألة عاشره : در شفاعت است	۱۱۴۹	۵۳۴	—	۳۸۷
مسألة يازدهم : در وجوب توبه است	۱۱۵۲	۵۶۶	—	۳۸۸
مسألة ثاني عشر : در اقسام توبه است	۱۱۵۹	۵۷۰	—	۳۸۹
مسألة ثالثه عشر : در باقی مباحث متعلق به توبه است	۱۱۶۶	۵۷۴	—	۳۹۰
مسألة رابع عشر : در عذاب قبر و میزان و صراط است	۱۱۶۸	۵۷۴	—	۳۹۰
مسألة خامسه عشر : در ایمان و احکام آن است	۱۱۷۴	۵۷۷	—	۳۹۳
مسألة سادس عشر : در امر معروف و نهی منکر است	۱۱۷۶	۵۷۸	—	۳۹۴

## برخی از منابع پژوهش

- اتحاد عاقل بالمعقول ← مجموعه رسائل فلسفی صدر المتأهلین.  
اثبات الهداة، الشیخ محمد حسن حر العاملی، المطبعة العلمية، قم.  
اثني عشر رساله، میر محمد باقر الداماد، تهران.  
اثولوجیا ← افلوطین عند العرب.  
احراق بیت فاطمة، الشیخ حسین غیب غلامی، قم ۱۴۱۷.  
احصاء العلوم، ابونصر فارابی، ترجمه حسین خدیو جم، ج ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴ ش.  
احقاق الحق، القاضي نور الله الشوشتری، ۲۰ ج، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.  
احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، محمد تقی مدرس رضوی، بنیاد فرهنگ ایران - تهران ۱۳۵۴ ش.  
ارشاد الاذهان، العلامة الحلی، ۲ ج، مؤسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۰.  
الارشاد، الشیخ المفید، النجف الاشرف.  
ارشاد الطالبین، جمال الدین مقداد السیوری الحلی، تحقیق السید مهدی الرجائی، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم ۱۴۰۵.  
اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق مدرس رضوی، ج ۲۵، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۱ ش.  
اساس البلاغة، جار الله محمود الزمخشري، دار صادر، بیروت ۱۳۹۹.  
الاستيعاب، ابن عبد البر ← حاشیة الاصابة، بیروت.  
الاسرار الخفية، العلامة الحلی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۲۱.  
الاسفار الاربعة، صدرالدین محمد الشیرازی، ۹ ج، المصطفوی، قم.  
اصطلاحات الاصول، المیرزا علی مشکینی، الهادی، قم ۱۴۱۳ هـ.

- الاعتقادات، الشيخ الصدوق، تحقيق حسان عبدالسعيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ۱۴۱۳.
- اعلام الوری، امینی الاسلام الطبرسی، ۲ ج، مؤسسة آل البيت لاحباء التراث، قم ۱۴۱۷. و تحقيق على اكبر الغفاری، الاسلامية، طهران ۱۳۳۸.
- ايعان الشيعة، السيد محسن الامين، ۱۰ ج، دارالتعارف، بيروت.
- افلوطين عند العرب، تحقيق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، كويت ۱۹۷۷ م.
- الامامة و السياسة، ابن قتيبة، مصر ۱۹۶۹.
- امل الامل، محمد بن الحسن الحرالعالمی، تحقيق السيد احمد الحسيني، الاندلس، بغداد ۱۳۸۵.
- انوار الملكوت، جمال الدين الحلّي، تحقيق محمد نجفی الزنجاني، الطبعة الثانية، الرضى، قم ۱۳۶۳ ش.
- أُسْدُ الغَابَةِ في معرفة الصحابة، عزّالدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الاثير، طهران سنة ۱۳۷۷.
- بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، ۱۱۰ ج، الطبعة الثانية، الاسلامية، طهران ۱۳۶۶ ش.
- بصائر الدرجات، ابن جعفر الصفار، الاعلامی، تهران ۱۳۶۲ ش.
- تاريخ ابن اثير ← الكامل.
- تاريخ الرسل و الملوك، محمد بن جرير الطبري، محمد ابوالفضل ابراهيم، دارالمعارف، قاهره ۱۳۸۷.
- تاريخ علم كلام، على اصغر حلبی، اساطير، تهران ۱۳۷۳.
- تاريخ مدينة دمشق ← ترجمة الامام على بن ابي طالب.
- التيان، الشيخ حسن الطوسي، ۱۰ ج، بيروت.
- تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين الطوسي، تحقيق محمدجواد الحسيني الجلالی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۷.
- التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق مرتضى مطهری، ط ۲، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵ ش.
- تذكرة الخواص، العلامة سبط ابن الجوزي، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.
- تذكرة العاصرين، محمد علي حزين لاهيجی، تصحيح معصومه سالک، ميراث مكتوب، تهران

۱۳۷۵ ش .

ترجمة الامام على بن ابى طالب، ابن عساكر، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودى، ۳ ج، مؤسسة المحمودى، بيروت ۱۳۹۸ .

تصنيف نهج البلاغة، لبيب بيضون، ط ۲، مكتب الاعلام الاسلامى، قم ۱۴۰۸ .

تعليقة براساس الاقتباس، سيد عبدالله انوار، مركز، تهران ۱۳۷۵ ش .

تفسير القرآن الكريم، العلامة النيسابورى، الطبع الحجرى .

التفسير الكبير، الامام الفخر الرازى، ۳۲ ج، مكتب الاعلام الاسلامى، قم

تلخيص المحصل، نصيرالدين طوسى، به اهتمام عبد الله نورانى، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران ۱۳۵۹ .

التنقيح ← رسائل فلسفى صدر المتألهين .

التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم .

توضيح المراد، السيد هاشم الحسينى الطهرانى، ط ۲، مفيد، تهران .

ثواب الاعمال، الشيخ الصدوق .

الجامع الصحيح، ابو عيسى محمد الترمذى، ۵ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت .

الجامع الصغير، جلال الدين السيوطى، ۲ ج، دارالكتب العلمية، بيروت .

جذوات، محمد باقر ميرداماد، خيام، افست چاپ سنگى، بمبئى ۱۳۰۲ .

الجواهر التصيد، العلامة جمال الدين الحلى، تحقيق محسن بيدارفر، بيدار، قم ۱۳۶۳ هـ ش .

الحاشيه على الهيات الشرح الجديد على التجريد، المحقق الادبىلى، تحقيق احمد العابدى، مؤتمر المقدس الادبىلى، قم ۱۳۷۵ .

الحاشية، ملا عبدالله يزدى، ط ۲، المصطفوى، قم ۱۳۹۹ .

حكمت شيعى، مرتضى رحيمى نژاد، اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۶ ش .

حكمت الهى، محيى الدين مهدى الهى قمشه‌اى، ج ۲، انتشارات اسلامى، تهران .

حكيم استرآباد ميرداماد، سيد على موسى مدرس بهبهانى، اطلاعات، تهران ۱۳۷۰ ش .

حلية الاولياء، ابونعيم الاصبهاني، ۱۰ ج، دار احياء التراث، بيروت .

الخصائص، الامام النسائي، تحقيق الدكتور الامينى، تهران .

الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق على اكبر الغفارى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم .

- الذر المنتور، جلال‌الدین السيوطي، ٦ ج، مكتبة آية الله المرعشي، قم ١٤٠٤.
- درة التاج (حكمت عملی)، قطب‌الدین شیرازی، تصحيح ماهدخت همایي، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ١٣٦٩ ش .
- دلائل الصدق، للشيخ محمدرضا المظفر، الطبعة الثانية، قم، سنة ١٣٩٥.
- ديوان خواجه حافظ، تصحيح سيد ابوالقاسم انجوى شیرازی، ج ٣، جاويدان، تهران.
- الذخيرة، الشريف المرتضى علم الهدى، تحقيق السيد احمد الحسيني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤١١ هـ.ق.
- الذريعة، العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني، ٢٦ ج، ط ٣، دارالاضواء، بيروت ١٤٠٣.
- رسائل قيصري، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، دانشگاه مشهد، مشهد ١٣٥٧ ش .
- الرواشح السماوية، السيد محمد باقر ميرداماد، الطبع الحجرى، طهران.
- السبعة من السلف، السيد مرتضى الحسيني اليزدى الفيروزآبادى، مكتبة الفيروزآبادى، قم ١٣٧١.
- سبيل النجاة فى تمة المراجعات ← المراجعات.
- سرگذشت و عقايد فلسفى خواجه نصيرالدين طوسى، محمد مدرسى، اميركبير، تهران ١٣٦٣ ش .
- السنن، ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، ٢ ج، دارالفكر، بيروت.
- السنن، الامام النسائى، ٨ ج، دارالفكر، بيروت.
- سير فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخرى، ترجمه زير نظر نصرالله پورجوادى، نشر دانشگاهى، تهران ١٣٧٢ ش .
- شرايع الاسلام، المحقق الحلى، ٤ ج، استقلال، تهران ١٤٠٩.
- [شرح] الاشارات و التنبيهات، خواجه نصيرالدين الطوسى، ٣ ج، ط ٢، دفتر نشر كتاب، طهران ١٤٠٢.
- شرح مقدمة تقويم الايمان، المير محمد باقر الداماد، تحقيق الشيخ غلامعلى النجفى و حامد ناجى، مهدية ميرداماد، اصفهان ١٤١٢.
- شرح الصحيفة الكاملة السجادية، محمد باقر داماد، تحقيق السيد مهدى الرجائى، مهدية الميرداماد، اصفهان ١٤٠٦.

شرح كتاب القبسات، مير سيد احمد علوى عاملی، تحقيق حامد ناجی اصفهانی، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران ۱۳۷۶ ش .

شرح المقاصد، سعدالدين التفتازانی، ۵ ج، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة، الشريف الرضى، قم .

شرح منظومه (منطق و حکمت)، حاج ملا هادی سبزواری، افست چاپ سنگی، اسلاميه، تهران.

شرح المواقف، المير السيد الشريف الجرجانی، ۸ ج، مطبعة السعادة، مصر ۱۳۲۵.

شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحديد، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ۲۰ ج، اسماعيليان، قم. الشفاء (المنطق، الطبيعيات)، ابن سينا، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، مصر.

الشفاء (الالهيات)، ابن سينا، تحقيق الاب قنواقي، قاهره ۱۳۸۰.

شوارق الالهام، ملاعبدالرزاق لاهيجی، ۲ ج، الطبع الحجری، مهدوی، افست اصفهان.

شواهد التنزيل، الحاكم الحسكاني، تحقيق محمد باقر المحمودی، الاعلمي، بيروت.

الشواهد الربوبية، صدرالدين محمد الشيرازي، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، ط ۲، نشر دانشگاهي، تهران ۱۳۶۰ ش .

صاح اللغة، الجوهری، ۶ ج، دارالعلم للملأين، بيروت .

الصحيح، ابوالحسين مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ۵ ج، دار احياء التراث العربي، بيروت.

الصحيح، الامام أبي عبدالله البخاري، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، ۹ ج، اربع مجلدات، دارالقلم، بيروت، ۱۴۰۷ هـ

\_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، ۶ ج، دار ابن كثير، بيروت ۱۴۱۰

صحيفة الامام الرضا، الامام الرضا (ع)، مؤسسة الامام المهدي «عج»، قم ۱۳۶۶.

صراح اللغة، ابوالفضل جمال تفرشي، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۶.

طبقات اعلام الشيعة، العلامة الشيخ آغا بزرگ الطهرانی، تحيق علی نقی منزوی، ج ۶، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲ ش .

الطرائف، رضى الدين بن طاووسى، قم تحقيق مهدى الرجائى، خيام، قم ۱۴۰۰.

العقد الفريد، محمد عبد ربّه الاندلسي، ط ۳، لجنة التأليف، مصر ۱۳۸۴.

- علم اليقين، الحكيم المولى محسن الفيض الكاشاني، ۲ ج، بيدار، قم ۱۳۵۸ ش.
- عمدة عيون صحاح الاخبار، ابن البطريق، مؤسسة نشر الاسلامي، قم ۱۴۰۷.
- عوامل في النصوص على الائمة الاثني عشر (۳/۱۵)، الشيخ عبدالله البحراني، مدرسة الامام المهدي، قم ۱۴۰۸.
- عوالي اللئالي، ابن ابوجهور الاحسائي، تحقيق مجتبي العراق، ۴ ج، قم ۱۴۰۳.
- عيون اخبار الرضا، الشيخ الصدوق، قم
- الغارات، ابواسحاق الثقفي، تصحيح محدث ارموي، ۲ ج، طهران.
- الغدير، عبدالحسين احمد الاميني النجفي، ۱۱ ج، دارالكتاب العربي، بيروت ۱۳۸۷ هـ ق.
- غررالحكم و دررالکلم، الامدي، ترجمه محمد علي انصاري، ۲ ج، اسلاميه، تهران.
- فرائد السمطين، ابراهيم الحموي، تحقيق محمد باقر المحمودي، ۲ ج، المحمودي، بيروت.
- الفردوس، ابى شجاع شيرويه الديلمي، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، ۶ ج، دارالكتب العلمية، بيروت ۱۴۰۶.
- فرهنگ معارف اسلامي، سيد جعفر سجادي، ۴ ج، شركت مؤلفان و مترجمان، تهران ۱۳۶۲ ش.
- فضائل الخمسة من الصحاح الستة، مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، ۳ ج، الطبعة الثالثة، دارالكتب الاسلاميه، تهران ۱۳۷۱ ش.
- فلسفه علم كلام، هري اوسترين ولفسن، ترجمه احمد آرام، الهدى، تهران ۱۳۶۸ ش.
- فلسفه و كلام اسلامي، مونتگمرى وات، ترجمه ابوالفضل عزتي، انتشارات علمي و فرهنگي، تهران ۱۳۷۰ ش.
- فهرست كتب خطي كتابخانه هاي اصفهان، سيد محمد علي روضاتي، ج ۱، نفائس مخطوطات، اصفهان ۱۳۴۱ هـ ش.
- قاموس البحرين، محمد ابوالفضل (حميد مفتي) تحقيق على اوجبي، انتشارات علمي و فرهنگي، تهران ۱۳۷۴ هـ ش.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ۱ ج، دارالفكر، بيروت.
- القبسات، الامير محمد باقر الداماد، الطبع الحجري، تهران ۱۳۱۴.
- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، تحقيق مهدي محقق و غيره، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران ۱۳۵۶.

- قواعد الاحكام، العلاقة الحلی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۳.
- الكافي، الشيخ الكليني، تحقيق على اكبر الغفاري، ۸ ج، دارالكتب الاسلامية، تهران ۱۳۹۱.
- كامل بهائي، عماد الدين طبري، مرتضوى، تهران.
- الكامل في التاريخ، للشيخ عز الدين علي بن أبي الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الاثير، بيروت ۱۳۸۵.
- الكشاف، جلال الله محمود الزمخشري، ۴ ج، دارالفكر، بيروت.
- كشف الظنون، الحاجي خليفة، مصر ۱۳۶۰.
- كشف الغمة، علي بن عيسى الاربلي، تحقيق السيد هاشم الرسولي، ايران و ۳ ج، الاعلمي، بيروت.
- كشف المراد، العلامة الحلی، تصحيح الاستاذ حسن حسن زاده الاملي، ط ۱، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۰۷ و ط ۲، قم ۱۴۱۷.
- كفاية الطالب، الحافظ محمد الكنجي الشافعي، تحقيق محمد هادي الاميني، ط ۳، دار احياء تراث اهل البيت (ع)، طهران ۱۴۰۴.
- كلام جديد در گذر اندیشه ها، به اهتمام علي اوجبي، اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۵.
- كنز العمال، المتقي الهندي، ۱۸ ج، مؤسسه الرسالة، بيروت ۱۴۰۹.
- گوهر مراد، حكيم ملا عبدالرزاق فياض لاهيجي، تحقيق زين العابدين قرباني، ارشاد اسلامي، تهران ۱۳۷۲ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_، چاپ سنگي، بمبئي ۱۳۰۱.
- اللثالي المصنوعة، جلال الدين السيوطي، ۲ ج، دار المعرفة، بيروت.
- لسان العرب، العلامة ابن منظور، ۱۵ ج، نشر ادب الحوزة، قم ۱۴۰۵.
- لطائف غيبية، مير سيد احمد علوي، مكتب السيد الداماد، تهران ۱۳۹۶.
- اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، جمال الدين مقداد السيوري الحلی، تحقيق السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، تبريز، ايران ۱۳۹۶.
- مائة منقبة، ابن شاذان القمي، تحقيق نبيل رضا علوان، الدار الاسلامية، بيروت ۱۴۰۹.
- ما هو علم الكلام، علي الرباني الكلبي يگاني، مكتب الاعلام الاسلامي، قم ۱۴۱۸.
- مباحث اصولي (تقريرات درس آية الله محمد فاضل لنكراني)، محمدرضا پروازي، انتشارات

- اسلامی، قم ۱۳۷۳.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی الفضل الطبرسی، تحقیق السید هاشم الرسولی المحلاتی، ۵ ج، الاسلامیه، طهران.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، حافظ علی بن ابی بکر الهیثمی، ط ۲، دارالکتاب، بیروت ۱۹۷۶ م.
- مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران ۱۳۷۵.
- مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، الجزء الاول، ط ۳، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۸۳.
- المراجعات، السید عبدالحسین شرفالدین الموسوی، تحقیق حسین الراضی، بیروت ۱۴۰۲.
- مرآة البلدان، محمد حسن خان اعتماد السلطنة، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی و میر هاشم محدث، ۳ ج، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۷ ش.
- المستدرک، الحاکم النیشابوری، ۵ ج، دار احیاء التراث، بیروت.
- المسند، الامام احمد بن حنبل، ۶ ج، دار صادر، بیروت.
- مشکاة المصابیح، التبریزی، ۳ ج، حیدرآباد.
- مصابیح السنة، الامام فراء البغوی، ۴ ج، بیروت.
- صقل صفا، احمد علوی عاملی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۳ ش.
- المطوّل، سعدالدین التفتازانی، مکتبة الداوری، ط ۲، قم.
- المعجم المفهرس الفاظ ابواب البحار، کاظم مرادخانی، طور، تهران ۱۳۶۵ ش.
- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، أ. ی. و نسنک و ی. پ. منسیج، ۸ ج، دارالدعوة، استانبول ۱۹۸۸ م.
- مکارم الاثار، میرزا محمد علی معلم حبیب آبادی، تحقیق سید محمدعلی روضاتی، انجمن کتابخانه های عمومی اصفهان، اصفهان ۱۳۵۲.
- الملل و النحل، ابوالفتح الشهرستانی، تحقیق محمد بدران، ۲ ج، بیروت.
- المناقب، ابن شهر آشوب، ۴ ج، اسماعیلیان، قم.
- المناقب، الخطیب الخوارزمی، الیستوی الحدیثة، طهران.
- مناقب علی ابن ابی طالب، ابن المغازلی، تحقیق محمد باقر البهودی، الاسلامیه، تهران ۱۳۹۴.

- مناهج اليقين، العلامة الحلي، تحقيق محمدرضا الانصاري القمي، قم ١٤١٦.
- من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، عبدالرحمن احمد البكري، الارشاد، بيروت - لندن.
- منتخب كنز العمال، المتقى الهندي ← هامش المسند لاحمد.
- منطق نوين، عبدالمحسن مشكوة الدين، نصر، تهران.
- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق على اكبر الغفاري، ٤ ج، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
- المواقف، عبدالرحمن بن احمد الايجي، عالم الكتب، بيروت.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، ٢ ج، مكتبة اللبان، بيروت ١٩٩٦ م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، الطبعة الاولى دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٨٢ هـ.
- نزل الابرار، الحافظ البدخشاني، تحقيق الدكتور الاميني، مكتبة الامام امير المؤمنين، اصفهان.
- نقد المحصل ← تلخيص المحصل.
- نقد و نظر، مجموعه مقالات، سال سوم، ش ١، قم ١٣٧٥.
- النور المشتعل، الشيخ محمداقر المحمودي، وزارة الاعلام و الشفاعة الاسلامية، طهران.
- النهاية، الامام ابن الاثير، ٥ ج، الطبعة الرابعة، اسماعيليان، قم ١٣٦٧ ش.
- نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني، تحقيق الشيخ مهدي احدي اميركلائي، ٣ ج، سيد الشهداء، قم ١٣٧٤ هـ ش.
- النهاية في مجرّد الفقه و الفتوى، الشيخ الطوسي، محمدي، قم.
- نهاية المرام، العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الامام الصادق، قم ١٤١٩.
- نهج البلاغة، الشريف الرضي، تحقيق صبحي صالح، دارالهجرة، قم.
- نهج الحق و كشف الصدق، حسن بن يوسف للطهر الحلي، تحقيق الشيخ عين الله الحسيني الارموي، دارالهجرة، قم ١٤٠٧ هـ ق.
- يادنامه سيد بحر العلوم ميردامادي، سيد مصلح الدين مهدوي، مهديه ميرداماد، اصفهان.
- ينابيع المودة، حافظ سليمان بن ابراهيم القندوزي الحنفي، نشر المكتبة الحيدرية، النجف، سنة ١٣٨٤ هـ



---

‘Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shī‘ī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shī‘ism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ‘Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shī‘ī thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā‘ī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ‘Arabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shī‘ism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*‘ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismā‘īlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismā‘īlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jam‘ bayn ra’yay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī’s work’s, the *Jam‘* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among “Western Orientalists,” Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to “read Sohravardi as one reads Kant”, for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

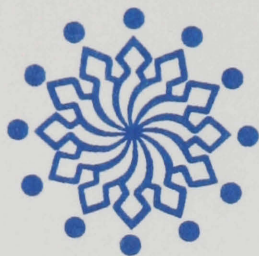
is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ‘Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the “Shī‘ite Renaissance” of Ṣafawid Iran. While the classics of “Arabic philosophy,” as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes’ Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the “school of Iṣfahān” in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!  
Gottes ist der Okzident!  
Nord - und südliches Gelände  
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As



**Society for the  
Appreciation of Cultural  
Works and Dignitaries**



**International Center for Dialogue  
among Civilizations**



**University of Tehran**

**Publications  
of the**

**International Colloquium on  
Cordoba and Isfahan**

**Two Schools of Islamic Philosophy**

**Isfahan 27-29 April 2002**

**(2)**

**under the supervision of  
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries  
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

**Tehran 2002**

# ***‘Ilâqat al-Tajrîd***

**(A persian Commentary on  
Tajrîd al-I‘tiqâd)**

**by**

**Muhammad Ashraf ‘Alawî Amilî**

**vol. II**

**Edited with intruduction and notes**

**by**

**Hâmed Nâjî Isfahânî**

**Tehran 2002**







# *‘Ilâqat al-Tajrîd*

(A persian Commentary on  
Tajrîd al-I’tiqâd)

by

Muhammad Ashraf ‘Alawî Amilî

vol. II

Edited with intruduction and notes

by

Hâmed Nâjî Isfahânî

Tehran 2002